0

CESARE RANZOLI

LA FORTUNA DI HERBERT SPENCER

IN ITALIA

FRATELLI DRUCKER

VERONA — LIBRERIA ALLA MINERVA

PADOVA — LIBRERIA ALL'UNIVERSITÀ

1904

PREFAZIONE

Ricercare l'efficacia che un sistema di dottrine, venuto dal di fuori, ha potuto esercitare sul pensiero speculativo di un popolo presso il quale s'è largamente diffuso, è impresa sempre difficile, per quanto importante e suggestiva. Quando poi avvenga che codesto popolo manchi di una tradizione filosofica costante, e attraversi un periodo di profonda rivoluzione delle coscienze, e non presenti, per di più, il deciso prevalere di un indirizzo determinato, al cui contatto le dottrine straniere esercitino un'azione ben definita, negativa o positiva — tutto ciò può dirsi appunto dell'Italia — allora la ricerca diviene estremamente ardua e complessa, richiede vastità non comune di coltura, lunga preparazione, maturità di giudizio e obbiettività assoluta di criterî. In caso diverso, molto difficilmente si può sfuggire al pericolo di cadere in apprezzamenti soggettivi, unilaterali, arbitrarî.

Le proporzioni modeste di questo lavoro dimostrano, di per sè stesse, che è ben lungi da lui la pretesa di esaurire il vasto argomento. Esso fu dettato sotto la viva impressione

della morte del sommo filosofo, avvenuta or sono tre mesi sulla spiaggia solitaria di Brighton; e si presenta non come un lavoro compiuto, ma come una traccia, un abbozzo, un saggio insomma, di ciò che ho in animo di compiere, con ampiezza maggiore, in sèguito di tempo.

Qui mi sono specialmente soffermato a ricercare i motivi della rapida e larga diffusione avuta dalle dottrine spenceriane in Italia, studiandomi di cogliere il modo onde si si ripercossero sul nostro pensiero filosofico. Ma della varia fortuna che ciascuna di esse trovò fra noi, non ho trattato di proposito se non ciò che riguarda la pedagogia e la dottrina dell'Inconoscibile. Tuttavia, anche nelle tenui proporzioni attuali, il lettore potrà giudicare del metodo che ho seguito, dei criterî cui mi sono ispirato, ed avere un' idea abbastanza precisa del tema che vi è svolto.

8 Marzo 1904.

C. R.

La rinomanza di cui godette la filosofia dello Spencer tra gli specialisti e tra i profani, nel suo paese e fuori — più fuori, forse, che in Inghilterra, e più tra gli scienziati che tra i filosofi — è uno di quei fenomeni che, trascurabili in apparenza, sono in realtà non privi di significato, e possono servire di elemento prezioso così al giudizio generale di un sistema come alla psicologia di un secolo. E invero a pochi filosofi, anche tra i sommi, accadde di raccogliere un così universale e così vasto consenso di studiosi d'ogni categoria e d'ogni nazione, come al pensatore inglese, designato spesso dall'ammirazione dei contemporanei con gli appellativi di filosofo dei due mondi, di novello Aristotele, di Atlante del pensiero moderno. Non v' ha, si può dire, pubblicazione scientifica del secolo scorso, che non rechi citata, lodata o discussa qualche sua dottrina, si tratti di astronomia o di chimica, di estetica o di filosofia del diritto, di biologia o di scienza delle religioni. Ricordo di aver visto, non è molto, la dottrina psicogenetica dell' *a priori* citata in uno studio statistico sulla pellagra.

Ma dove i libri dello Spencer ebbero il maggior numero di lettori, e le sue teorie il maggior numero di seguaci, fu senza dubbio in Italia. Egli ha esercitato sulla nostra speculazione filosofica e sul nostro pensiero scientifico una efficacia non certo minore di quella che vi ebbero Emanuele Kant prima e Giorgio Hegel poi. Il suo nome, fra noi, è divenuto quasi popolare. A provarlo basterebbe il fatto, rilevato dai giornali inglesi, che il numero maggiore di telegrammi in occasione della sua morte venne spedito dall' Italia. Tutte le sue opere più importanti furono

tradotte nella nostra lingua, e in diverse edizioni; quelle che non vennero tradotte, trovarono larga diffusione nelle edizioni straniere, specialmente francesi. Per rendere più facile la comprensione e la divulgazione delle sue dottrine furono pubblicati parecchi riassunti, sia dell'intero sistema, sia delle parti più importanti di esso. Di questi riassunti alcuni possono competere, per chiarezza e comprensività, coi più celebrati degli stranieri, come quelli dell'Hudson e di Howard Collins.

Codesto fenomeno, se appare particolarmente strano nel nostro paese, per rispetto alle sue condizioni di coltura, non sembra meno singolare nelle altre nazioni, che hanno raggiunto un grado d'istruzione più elevato. E invero, il disprezzo per ogni speculazione filosofica, l'adorazione del fatto, l'avversione per tutto ciò che si elevi d'un palmo al di sopra della nuda esperienza, sembra costituire uno dei tratti più caratteristici dell'organismo intellettuale dell'età nostra. Nulla di più facile e di più frequente, ai giorni nostri, del sentir proclamare che ormai la filosofia non ha più alcuna ragione d'essere, che di fronte al magnifico sviluppo raggiunto dalle scienze positive essa si riduce a una fantasia di poeti, a un sogno di visionari.

Orbene, che altro è la dottrina dello Spencer se non un sistema speculativo, una interpretazione filosofica del mondo e della vita, che, in quanto tale, sorpassa di gran lunga i limiti della pura esperienza?

In realtà, codesto disprezzo per l'indagine filosofica non è che apparente, poichè nessun'epoca ne sentì mai un così imperioso bisogno come la nostra. Il progresso raggiunto dalle scienze, l'estendersi delle loro conquiste anche oltre quei limiti che si credevano insormontabili, lo specializzarsi e il frazionarsi conseguente del sapere, hanno reso sempre più arduo l'orientarsi fra il labirinto intricato dei dati d'ogni specie, e sempre più difficile il cogliere da codesta molteplicità quella spiegazione unitaria dell'universo e dell'esistenza, che fu in ogni tempo il bisogno più profondo degli spiriti. E codesta spiegazione, codesta unificazione dei materiali dell'esperienza soltanto la filosofia può darla.

D'altro canto, se il progresso della scienza allarga il campo del conosciuto, estende anche proporzionalmente quello dello sconosciuto. Non vi è che la religione che pretenda di dar fondo all'universo, e soltanto la fede può addormentare nel sogno di aver tutto spiegato. La scienza, invece, non fa che accrescere le zone dell'ignoto, e renderle tanto più evidenti. La filosofia deve, almeno provvisoriamente, colmarle.

E infatti, l'estendersi della sfera delle nostre conoscenze positive, ha determinato, nel mondo moderno, l'insorgere d'una folla di problemi nuovi, i quali costituiscono quell'indistinto mentale che è l'oggetto proprio della speculazione filosofica ([1]). La perennità della filosofia risiede appunto nell'essere essa il concepimento e il tentativo di soluzione di quei problemi generali, cosmologici, fisici, psicologici, etici e ontologico-genetici, che germogliano senza posa dal terreno delle conoscenze scientifiche. Avviene della intelligenza come della visione: col fissarsi dell'occhio sul punto della sua mira, la visione dell'oggetto si fa distinta e nello stesso tempo sorgono altre visioni laterali indistinte degli oggetti circostanti, che stimolano via via l'occhio a fissarsi successivamente su di sè. Ogni conoscenza determinata, non è che la soluzione di un problema affacciatosi prima insoluto all'intelligenza. Quanto maggiore è il numero delle conoscenze acquisite, tanto più numerosi sono i problemi nuovi che si presentano alla mente: quindi tanto più vasto è il campo della filosofia, e tanto più sentito ne è il bisogno.

La filosofia dello Spencer rispondeva in modo adeguato a questi bisogni della psiche contemporanea, e doveva perciò venir accolta con la maggior simpatia e abbracciata col massimo entusiasmo. Essa si presentava, per la prima volta, forse, nella storia della filosofia, come una sintesi generale e compiuta dei risultati di tutte le scienze, nella quale ogni lacuna sembra sparire e tutti i dati ricevono spiegazione dal principio supremo che li contiene. Era una metafisica fenomenica, che veniva a prender il posto della vecchia metafisica pura o metempirica; anche Kant e Schopenhauer ne avevano avuto il concetto, ma mentre il primo pretendeva costruirla *a priori*, il secondo dal sapere sperimentale voleva ricavare la scienza del reale assoluto. Un sistema aprioristico, per quanto ingegnoso, avrebbe trovato ben poco seguito e sarebbe scomparso tra l'indifferenza. Le pure costruzioni dialettiche non erano più compatibili con lo sperimentalismo del tempo.

Appunto perchè fondato sulla scienza, il sistema dello Spencer si incardina sopra un principio che aleggia, a così dire, nell'atmosfera intellettuale di tutto il secolo diciannovesimo, e a cui tutte le scienze concordemente sembrano far capo: l'evoluzione.

Qui sta, s'io non m'inganno, una delle ragioni principali del dominio che la filosofia spenceriana ha esercitato e continua a

([1]) Ardigò, *Opere filosofiche*, vol. IV, p. 285 e segg.

esercitare sulle coscienze. Queste vennero a lui, perchè egli seppe rivelare e giustificare in un sistema grandioso ciò che, virtualmente, si trovava già in esse.

Ogni fase storica del pensiero umano è caratterizzata dal prevalere di un principio generale, che ne segna l'intonazione e l'orientamento: nella filosofia antica tale principio dominante è, prima, la materia unica vivente, poi il numero, quindi l'essere; da Socrate in poi è il trascendente, concepito o come ragione direttrice, o come forza creativa, o come sostanza nascosta dei fenomeni; nel pensiero attuale è l'evoluzione, ossia la natura concepita come una entità primitiva, omogenea, indefinita, incoerente, trasformantesi nelle sue forme definite ascendenti.

Codesto principio, da lui intuito prima del Darwin e assunto come legge universale del reale, era già implicito nella metafisica idealistica tedesca venuta dopo Kant, e specialmevte nel sistema di Giorgio Hegel. Ma mentre con l'Hegel ebbe uno sviluppo puramente dialettico, e pretendeva di essere una spiegazione assoluta della realtà, lo Spencer non le attribuì che un valore relativo di ipotesi, adatta meglio d'ogni altra a spiegare i fatti e conforme ai risultati della scienza, come provano le teorie di Kant, Laplace, Lyell per l'astronomia e la geologia, quelle di Lamarck e Darwin per la biologia, le dottrine dello stesso Spencer per la psicologia e quelle del Comte, preceduto da Condorcet, Turgot, Herder, per la sociologia. Perciò mentre il filosofo tedesco, dalle altezze della sua dialettica, guarda col più profondo disprezzo le scienze sperimentali, di cui disconosce i diritti, il filosofo inglese, provvisto d'una straordinaria coltura scientifica e di quello spirito positivo che è proprio della sua razza, costruisce una metafisica empirica che è una delle più profonde, delle più vaste e delle più ardite sintesi del sapere scientifico che si conoscano.

Nè vogliono essere dimenticati, tra i motivi della fortuna dello Spencer, i pregi esteriori o formali dell'opera sua.

La semplicità signorile, e, quasi direi aristocratica del linguaggio, la facilità e la chiarezza dell'espressione, la piena sincerità del pensiero sono universalmente riconosciuti come caratteri propri della moderna filosofia inglese. Non poca efficacia dovette avere in ciò l'esempio memorabile di David Hume. Se pecca talvolta di prolissità, invano si cercherebbe in essa quel modo involuto e faragginoso di esprimersi, quell'abuso della terminologia tecnica, spesso assai vaga ed oscillante, che è il difetto capitale

dei filosofi d'altri paesi, non esclusa l'Italia, e che ne rende ostica la lettura ed allontana i meno volenterosi [1].

Codesti pregi il filosofo di Derby possedette in sommo grado: egli fu un meraviglioso espositore. La lucidità del suo linguaggio, non disgiunta dal rigore scientifico della trattazione, rende la lettura delle sue opere agevole così allo specialista, allo scienziato, come ad ogni persona mediocremente colta. Il suo stile, sempre aderente al pensiero, rifugge da quegli artifizi che ingannano non meno l'autore del lettore; la materia è disposta in ordine preciso e viene a mano a mano svolgendosi nel modo più naturale. L'armonia delle parti, unita alla mole dei fatti e degli esempi sempre opportunamente scelti e presentati nella loro evidenza, esercitano una forza persuasiva alla quale è difficile sottrarsi.

Le parole, per lui, non valgono che come espressione del pensiero, come virtualità delle idee, e quindi le prende ove le trova, purchè gli servano, senza chieder loro il certificato d'origine e senza lasciarsi scuotere da turbamenti puristici. Ed è così che può riuscire ad un tempo nitido ed efficace. Quando il Darwin ebbe pubblicato il suo libro, nel quale il trasformarsi degli esseri era designato con la parola *evoluzione*, egli non ebbe alcuna difficoltà a mutare con questa il termine *progresso* che prima adoperava. Biasimato ripetutamente di aver usato il vocabolo *sociologia* — condannato quale barbarismo in quanto deriva parte dal latino e parte dal greco [2] — rispose semplicemente, nella prefazione ai *Principi di sociologia*, di averlo accettato perchè c'era già e perchè non ne trovava un altro più comprensivo, « credendo che nei simboli che adoperiamo, più che la legittimità della loro derivazione, siano importanti la convenienza all'argomento e le idee che possono suggerire ».

Questi caratteri generali della filosofia dello Spencer danno ragione del sèguito che essa ebbe preso le varie nazioni, e quindi anche in Italia.

---

(1) Su questo argomento scrissi già nel Vol. I, anno V della *Rivista di Filosofia e scienze affini*, maggio 1902.

(2) Al Freeman tale vocabolo pareva così barbaro, da dichiarare che sarebbe meglio la scienza restasse anonima se non potesse trovare altro titolo. Tanto può l'idolatria del vocabolo anche sulle menti più larghe! L'inchiesta fatta in proposito dall'Howert nel 1894 dimostra però che la pedanteria letteraria è un'eccezione fra gli scienziati.

Ma non in tutto.

Sull' accoglienza che un sistema filosofico ottiene in un paese straniero influiscono, oltre i pregi del sistema, anche le particolari condizioni in cui il paese stesso si trova. Il clima intellettuale che vi domina, le tradizioni del suo passato, il momento storico che attraversa, sono tanti fattori che lo rendono adatto ad accogliere più o meno favorevolmente un determinato indirizzo filosofico, o a respingerlo. La storia della filosofia, anche molto recente, ricorda di sistemi che non poterono mai acclimatarsi in un determinato paese, o che ebbero meno sèguito in patria che fuori; e di altri che, ormai dimenticati nel loro luogo d'origine, continuarono a prosperare in altra nazione, come una colonia emigrata in terre lontane che sopravvive alla distruzione della madre patria.

Dire, come da alcuni fu detto, che la fama ottenuta fra noi dallo Spencer non è se non un caso della nostra tendenza ad accogliere ad occhi chiusi tuttociò che vien dal di fuori, è spiegare con un semplicismo comodo un fenomeno ben più complesso. Quando incominciarono ad apparire e a diffondersi per l' Europa le dottrine spenceriane, la nostra penisola trovavasi in condizioni particolarissime, sia filosofiche sia politiche. Non è possibile, senza valutar queste, comprendere il modo onde dovevano venir accolte quelle. La grande rivoluzione che stava attraversando allora il nostro paese, rivoluzione non meno delle forme di governo che delle intelligenze, rende sommamente suggestivo lo studio delle vicende che, nell' estimazione nostra, ebbe il filosofo dei *Primi Principi*.

In Italia lo Spencer fu conosciuto piuttosto tardi. Quegli che doveva poi raccogliere tanta rinomanza tra noi, ci fu per qualche tempo ignoto, e non soltanto tra i profani. È assai raro vederlo ricordato, nelle riviste e nelle pubblicazioni filosofiche, prima del 1870, quando cioè erano già uscite alla luce, da quasi trent'anni, le sue *Lettere sulla sfera del governo*, da quindici i *Principi di psicologia*, da dieci la *Filosofia sintetica*, seguìta, a breve distanza, dai *Principi di biologia*. In un libro pubblicato proprio in quell' anno da un filosofo nostrano ben conosciuto intorno alla classificazione delle scienze, mentre sono ricordate ed esaminate le dottrine in proposito di Bacone, di Hobbes, del Locke, del Vico, degli Enciclopedisti, del Bentham, del Rosmini, del Gioberti, dell' Hegel, del Comte, del Proudhon e dell' Ampère, non si fa alcun cenno della nuova classificazione proposta dallo Spencer. Eppure essa aveva suscitato una importante controversia nella

stampa inglese, e il libro che ne trattava era già stato tradotto in varie lingue, destando un certo rumore sia per la novità delle dottrine espostevi sia per la parte polemica che contiene.

Ma tutto ciò non deve recarci meraviglia. Oltre l'isolamento quasi assoluto in cui vivevano allora i nostri pensatori, oltre la poca conoscenza delle lingue straniere, oltre la difficoltà di procurarsi i libri necessari, oltre la mancanza di riviste che tenessero a giorno col movimento filosofico delle altre nazioni, non dobbiamo dimenticare che, durante tutto quel periodo, l'attenzione della maggior parte degli Italiani, ben più che ai problemi teorici, era rimasta fissa sulla stella d'Italia, che si alzava lentamente all'orizzonte. L'opera santa del nostro riscatto assorbiva le migliori energie. Era quello il tempo d'agire, non di filosofare. D'altro canto, quasi al momento in cui lo Spencer iniziava in Inghilterra la sua attività filosofica, un indirizzo speculativo affatto opposto s'era esteso in tutta Italia, dominando le menti di coloro che trovavan modo di attendere agli studi: l'idealismo teologico del Rosmini e del Gioberti. Più diffuso, il rosminianismo, nell'alta Italia, e specialmente nel Piemonte, le idee del Gioberti avevano invece trovato largo sèguito nell'Italia meridionale, ove la sua splendida fantasia, il suo spirito ardente e battagliero, la sua inesauribile facondia, erano più indicate a conquistargli le coscienze. Ma, ad ogni modo, una era la ragione per cui le dottrine dei due sacerdoti, così distanti per ingegno e per attitudini, s'erano imposte con tanta forza e tanta rapidità: l'avere entrambi sposato alla filosofia le aspirazioni nazionali e fusi in un solo ideale il rinnovamento della filosofia e la rigenerazione politica del paese. L'opporsi all'uno o all'altro dei due diveniva un delitto di lesa patria (1).

---

(1) Vedi: FIORENTINO, *La filosofia contemporanea in Italia*, Napoli; 1870, p. 6 e segg.; ESPINAS, *La philosophie expérimentale en Italie*, Paris, 1880. p. 40 e segg.; GENTILE, *Scritti filosofici di B. Spaventa*, Napoli, 1901, p. XCIII e segg.; ID., *Rosmini e Gioberti*, Pisa 1808, C. I, p. I. Un ricordo curioso della strana mescolanza che si faceva allora degli interessi ideali colle rivendicazioni politiche, ci è lasciato dallo Spaventa, il quale, giustifica l'espressione da lui usata di *filosofia alemanna* con questa nota: « In quel tempo (1850) che gli Austriaci — i *Tedeschi* dicevano generalmente in Italia — dimoravano non solo nelle contrade lombarde e venete, ma anche in Toscana, io non avevo il coraggio di dire filosofia *tedesca* » *Principi di filosofia*, Napoli, 1867, p. XX; v. anche LUCIANI: *Del libro di B. Spaventa « La filos. di Gioberti », considerazioni*, Napoli, 1865.

Da questo connubio della causa della filosofia con quella della libertà, sorse quel pregiudizio che, ben più dell'opposizione degli indirizzi, doveva servire a chiudere il pensiero italiano in una specie di muraglia chinese, inibendo, finchè dominò, l'entrata delle dottrine dello Spencer come d'ogni altro filosofo straniero: il pregiudizio della *filosofia nazionale*. Non intendo per certo di fermarmi a dimostrare l'assurdità di un tale pregiudizio, che sarebbe, oggi, un fuor d'opera. E nemmeno mi par necessario ricordare i libri, da tutti conosciuti, nei quali esso è difeso e proclamata la necessità di richiamarsi all'*antiquissima italorum sapientia* per ripigliare il filo della filosofia schiettamente italiana. Basti ricordare, come esempi caratteristici dello spirito allora dominante, che un professore di Pisa, il Ranalli, proclamava che per cinquant'anni almeno non si dovevano più leggere libri stranieri; e che proprio del '70 — la data che abbiam presa come punto di partenza — il prof. Giuseppe Patroni pubblicava a Roma un libro per dimostrare ai propri connazionali non esser vero che Cartesio fosse stato uno scettico e un eretico [1]. A chi non ricordi le invettive contenute nel *Primato* — che fu il romanzo della gioventù di tutta la generazione passata — contro il filosofo francese, il cui torto capitale era appunto di essere francese, sembrerà davvero una prova incredibile di ignoranza il tacciare di ateismo e di scetticismo colui che faceva provenire dalla credenza in Dio l'attestazione più certa dell'esistenza dei corpi.

Finchè, dunque, dominavano le formule dell'*essere ideale* e dell'*ente* che crea l'*esistente*, non ci poteva esser posto, in Italia, per altre formule filosofiche e tanto meno per quella dell'evoluzionismo. Ma, per fortuna nostra, accanto al giobertismo imperante, s'andava preparando nell'Italia del sud un vasto movimento ideale, che si riconnetteva da un lato alle belle tradizioni filosofiche lasciatevi dal Galluppi e dal Colecchi, e s'accordava dall'altro coi risultati ultimi dell'idealismo tedesco post-kantiano. Intendo parlare dell'hegelismo, soffocato a Napoli dopo avervi fatto capolino del '48, e rifioritovi del '60. Qualunque possa essere il giudizio che la storia darà di codesta tardiva resurrezione hegeliana, è indubitato, ad ogni modo, che fu essa a rimettere la filosofia italiana nella circolazione del pensiero europeo, togliendola dalla servitù della teologia in cui era di nuovo caduta e prepa-

[1] *Cartesio e il dubbio metodico*. Riflessioni filosofiche di G. PATRONI, Roma, 1870.

rando l'Italia ad accogliere quei nuovi indirizzi che si erano venuti maturando negli altri paesi.

Gli hegeliani attaccarono subito di fronte i loro avversari, e ne sorse quell'epica lotta, trascesa persino a tumulti di piazza, che doveva finire con la vittoria dei primi. I tempi s'andavano mutando, le speranze secolari degli Italiani stavano per essere appagate, ed i libri del Gioberti, giudicati ormai senza preoccupazioni patriottiche, apparivano nel loro giusto valore. Le dottrine del filosofo tedesco ammaliavano invece per la loro grandiosità, per quel soffio potente di poesia metafisica che vi alita dentro, ed erano bandite dalla cattedra e nei libri da uomini come Augusto Vera, Bertrando Spaventa, Camillo de Meis, Nicola Marselli, Francesco Fiorentino.

Più che il positivismo, sbocciato, come vedremo, qualche tempo più tardi e allora appena in embrione, fu l'hegelismo che aperse per primo le porte d'Italia alla filosofia dello Spencer, che vi fece così la sua comparsa sotto le spoglie dell'avversario, accolto però con tutto l'onor delle armi. E ciò per merito specialmente di Bertrando Spaventa. Mente vasta e poderosa di filosofo, egli, al contrario del Vera hegeliano ortodosso, s'era assimilato dell'Hegel, più che le forme e le parole, lo spirito, e come accoglieva le obbiezioni degli avversari quando gli parevan giuste, così non tralasciava di porgere attento l'orecchio ad ogni dottrina s'annunziasse nel campo speculativo, per metterla a cimento colla sentenza hegeliana. L'idea d'una filosofia nazionale, chiusa ad ogni comunione col pensiero europeo, gli parve assurda, esiziale, e la combattè a viso aperto; riconobbe i diritti dell'esperienza e quindi si mostrò avverso ad ogni forma di idealismo astratto e dogmatico, ridendosi « di certe famose costruzioni dell'universo fatte quasi ad occhi chiusi ». Quando apparve il positivismo, egli, pur facendolo oggetto di larga critica, non se ne mostrò cieco avversario, riconoscendone la ragionevole esigenza per lo studio dei fatti storici; e sebbene se la prendesse contro quei positivisti che attribuivano allo Spencer e al Mill il merito di aver richiamata la filosofia italiana alle gloriosi tradizioni sperimentali dei nostri grandi e sfortunati pensatori del secolo XVI (1), fu proprio

---

(1) B. Spaventa, *Scritti filosofici*, pag. 374 e segg., Napoli, 1901; quanto alle altre dottrine dello Spaventa qui accennate, vedasi il bello studio del Gentile, premesso al volume stesso, e ancora: Spaventa, *Princ. di filos.*, prefazione; Id. *Prolusione e Introd. alla lezione di fil. nella Università di Napoli*; R. De Cesare, *S. Spaventa e i suoi tempi* in *Nuova*

lui, coi suoi mirabili lavori sul Bruno e sul Campanella, a farci meglio conoscere i filosofi del nostro risorgimento, aiutando così, non certo intenzionalmente, il sorgere e lo svilupparsi della filosofia scientifica. Vedremo, a suo tempo, la critica che egli fece delle dottrine spenceriane; ma quello che a me sembra importante, ora, di rilevare, è che lo Spaventa accettò il principio dell'evoluzione naturale, opponendosi con ciò tanto agli altri hegeliani quanto al comune maestro. Parve a lui, e non a torto, che tal principio discendesse necessariamente dalla dottrina hegeliana, la quale, se ammetteva lo sviluppo ideale per l'idea logica, doveva ammetterlo anche per l'idea come natura, che è l'idea come estrinseca a sè e in quanto tale deve quindi svilupparsi: « senza meccanismo — egli dice esplicitamente — è impossibile la spiegazione della natura, e non si fa altro che ripetere e applicare le forme logiche ai fenomeni naturali. Nella stessa scienza dello spirito, separata ma non annullata la esteriorità, senza il meccanismo non potrebbe esser compresa la evoluzione » (1).

Tra hegelismo e positivismo v'ha senza dubbio un abisso; ma, oltre le considerazioni precedenti, sta il fatto che, dallo stesso gruppo hegeliano cui faceva parte lo Spaventa, sortirono alcuni dei primi positivisti, quali il Marselli, il Villari, l'Angiulli; e che molti fra i discepoli dello Spaventa, anzichè mostrare per la nuova dottrina la cieca avversione di tanti altri dogmatici, si sforzarono di vedervi uno sviluppo dell'hegelismo, che ne contiene, secondo loro, le premesse (2).

Antologia 1.° luglio 1893: Fiorentino, *op. cit.*, pag. 16 e segg., e i saggi dello Spaventa, *Paolottismo, positivismo, razionalismo, Kant e l'empirismo, Carattere e sviluppo della filos. italiana dal sec. XVI sino al nostro tempo* negli scritti filosofici sopra citati.

(1) *Scritti filosofici*, pag. 175 e segg.; anche 268.

(2) Vedi ad es. il Miraglia, *Filosofia del diritto*, Napoli, 1885, vol. I, ove è tentato l'accordo delle dottrine dell'hegelismo con quelle del Buckle, del Mill e dello Spencer. Il Fiorentino in *op. cit.*, pag. 50-51, dimostra che le tre epoche del Comte, la teologica, la metafisica e la positiva, sono calcate sui tre momenti hegeliani, e che nel vero hegelismo era già contenuto lo sperimentalismo. Al prof. Carle sembra esistere una stretta analogia fra la forza persistente dello Spencer, che imprime alla materia un movimento di successiva dissoluzione ed evoluzione, e la legge dell'assoluto che diventa dell'Hegel: v. nei *Saggi di filosofia sociale*, il secondo intitolato: *Le leggi storiche e la libertà dell'uomo.*

Dal 1870 comincia una nuova vita per l'Italia. Compiuta la grande impresa che aveva assorbito fino allora tutte le forze vive della nazione, acquistata la nostra capitale, era venuto, infine, il tempo di dare un maggiore impulso agli studi razionali. In quell'anno infatti sorgeva a Firenze, per opera di Terenzio Mamiani, *La filosofia delle scuole italiane*, organo della Società promotrice degli studi filosofici e letterari. Poco dopo, con un ritardo dovuto a difficoltà tipografiche, usciva il *Giornale napoletano di filosofia e lettere*, diretto da Francesco Fiorentino e organo alla sua volta del Comitato napoletano per il progresso degli studi economici. A Firenze, da quattro anni, era riapparsa l'*Antologia*, sulla quale Augusto Conti veniva stemperando il latte e miele del suo misticismo. Pure del 1870, Roberto Ardigò pubblicava a Mantova la sua *Psicologia come scienza positiva*.

Intorno al periodico napoletano si raccoglieva quel forte manipolo di filosofi hegeliani, che, come vedemmo, andava combattendo da più d'un decennio contro il rancido teologismo dominante. Da quali intendimenti fosse informato, apparve chiaro fino dal primo numero, il quale, oltre una critica dello Spaventa contro il libro del cattolico Berti su Giordano Bruno, recava un arguto e salace articolo di Francesco Fiorentino contro il testo elementare di filosofia del Conti e Sartini, allora molto in uso nei nostri licei. Dei fascicoli, non molti purtroppo, che gli succedettero, ricorderò soltanto un lungo studio di Luigi Miraglia sopra *Le due fasi della scienza economica*, nel quale sono esaminate le dottrine economiche, sociologiche ed etiche dei moderni positivisti, Comte, Stuart Mill, Bain e Spencer, cercandone i germi negli antichi scrittori italiani, e un'ampia recensione di Antonio Salandra sopra gli *Study of sociology* dello Spencer, che comincia con queste parole: « Un libro che porta in fronte il nome di Herbert Spencer non ha più bisogno di essere raccomandato ai cultori delle discipline filosofiche e morali. Quali che possano essere le divergenze dalle sue opinioni scientifiche, non se gli può negare il vanto di avere accoppiata alle attitudini analitiche proprie dei filosofi inglesi una mirabile potenza di sintesi, che gli ha dato l'ardimento e la forza di concepire e di menare a termine in gran tempo un vasto disegno di opere, nelle quali, tenuto conto delle più recenti e svariate ricerche, si pongono le basi di un sistema scientifico generale ». Il che dimostra ad un tempo quanta larghezza di criteri ispirasse gli scrittori

della Rivista, e quanto cammino avesse fatto tra noi, in tempo sì breve, la fama di Erberto Spencer.

La Rivista del Mamiani sorgeva, naturalmente, con lo scopo di difendere e diffondere per ogni angolo della penisola il platonismo nuvoloso del suo illustre direttore. Tuttavia bisogna riconoscere che, almeno in sul principio, apparve improntata ad una certa tolleranza e larghezza di criteri, malgrado gli strali frequenti che, fino dal primo numero, erano lanciati contro le nuove dottrine dal Bonatelli nelle sue *Conversazioni filosofiche* e dal Mamiani nel suo studio sopra *La morale indipendente.* Ma nella prefazione allo stesso fascicolo il filosofo di Pesaro dichiarava la propria Rivista aperta ad ogni corrente di pensiero « riconoscendo il bisogno e l'utile della varietà delle opinioni » e « desiderando una controversia sincera e libera quanto spassionata ed urbana ». Quasi a conferma di queste parole, nei fascicoli successivi s'iniziò la pubblicazione di quello studio del Barzellotti sopra *La morale nella filosofia positiva* [1] che segna un avvenimento nella storia del nostro pensiero filosofico nella seconda metà del secolo scorso, ed ebbe una larga eco sia in Italia che in Inghilterra [2]. Il giudizio recato dal Barzellotti sopra la morale positiva è, naturalmente, quello di un avversario; ma l'ampiezza della sua critica ed il largo esame cui egli sottopone le teorie psicologico-etiche del Bain, dello Stuart Mill, del Bailey, dello Spencer, come destarono un salutare risveglio della nostra attenzione verso codesti gravi problemi, così contribuirono non poco a diffondere tra noi la conoscenza delle dottrine del moderno positivismo inglese.

Com'è noto, la pubblicazione dei *Principii di sociologia* e di quelli di *morale* è posteriore di parecchi anni all'articolo in discorso; a que' tempi lo Spencer non aveva toccato di materie morali che nella *Statica sociale*, nei *Saggi* e, occasionalmente, nelle altre opere. Perciò il Barzellotti rivolge specialmente il suo sguardo alla psicologia spenceriana, che egli giudica superiore a quella del Bain e dei psicologi inglesi anteriori per il sentimento dell'organismo scientifico e per l'intuito più profondo delle relazioni: « Il Bain è rispetto allo Spencer in psicologia

---

[1] Vedansi i volumi I, II e III della *Fil. delle scuole italiane.*

[2] Ad esempio, il periodico inglese l'*Athenaeum*, nel fasc. penultimo del 1871, richiamava su di esso l'attenzione del pubblico inglese, facendone rilevare tutta l'importanza.

ciò che il Cuvier fu in riguardo al Darwin nello studio degli esseri viventi. L'analisi che nel francese e nel professore di Oxford intravvede una successione costante fra le varie forme della vita animale e psichica, nel Darwin e nello Spencer avverte invece un tramutarsi continuo, un derivare di tali forme l'una dall'altra. Nel James Mill i fatti spirituali si accostavano soltanto tra loro sopra un unico fondo indistinto, la sensazione; nello Stuart Mill e nel Bain si sovrappongono, procedono per serie distinte; nello Spencer si compenetrano e derivano gli uni dagli altri sotto l'efficacia costante di una sola legge ».

Così fin dal principio le ampie formule della filosofia dello Spencer, prodotto d'un mirabile equilibrio tra la ricerca analitica e la sintesi coordinatrice, suscitano fra noi quell'ammirazione che gli verrà poi tributata largamente da amici ed avversari: « L'idea che la signoreggia (la psicologia) è quella di un'armonia tra le cose, la quale s'allarga e s'ingrada da una in altra forma dell'essere e riesce, come a suo centro, allo spirito. Idea non nuova, ma che in lui prende un colorito tutto particolare sotto il riflesso del metodo positivo, in quella via media ch'egli scelse tra l'empirismo volgare e la speculazione *a priori*. Al che si prestava l'ingegno suo intimamente induttivo, sobrio di generalità troppo astratte, amante di quelle che ci porgono i fatti ben osservati, ma capace insieme di sorvolare alle analisi paesane con una sintesi ardita » [1]. E fin dal principio, egli ci è presentato come il rappresentante più geniale insieme e più ardito di quella psicologia positiva inglese che, escludendo dal proprio campo ogni ricerca metafisica e fondando le proprie analisi sopra un sol fatto irreducibile e primitivo, la sensazione, e una sola legge generalissima, l'associazione delle sensazioni, assume nel pensiero contemporaneo una fisionomia tutta propria e distinta: « L'indirizzo metodico della scuola inglese segue a disegnarsi nello Spencer nettamente distinto da quello del resto d'Europa, e traccia, per dir così, un circolo che aprendosi coll'Hartley e James Mill, passando per lo Stuart Mill e il Bain, si chiude per ora nello stesso Spencer. Codesto circolo rappresenta l'orbita

(1) V. a tal proposito, i giudizi recati sulla psicologia dello Spencer da Luigi Ferri, *La psicologia dell'associazione*, Roma, 1894, p. 163 e seguenti; GIUSEPPE ALLIEVO: *La psicologia di Herbert Spencer*, Torino, 1878, *passim*; GIOVANNI CESCA: *Storia e dottrina del criticismo*, Padova, 1884, p. 79 e seguenti.

percorsa dalle dottrine psicologiche via via che esse entrano nella sfera d'attrazione delle dottrine naturali: e la misura del suo salire ce la porge l'analisi interna, che nell'Hartley e in James Mill si perde in un meccanismo indeterminato, diviene più minuta e più abile a cogliere le differenze nel Bain, più larga e comprensiva nello Spencer ».

Con tuttociò il Barzellotti non risparmia le sue critiche, sempre serene ed obbiettive, sia contro l'associazionismo e la morale positiva in genere, sia contro le dottrine spenceriane, nelle quali egli vede sorpassati quei limiti che il positivismo s'era imposto, ma che la ragione umana, con le sue imperiose esigenze, non poteva rispettare: « Qualunque svolgimento egli voglia dare alla sua dottrina — conclude il Barzellotti — è certo però ch'essa varca i termini immediati dell'induzione e dell'esperienza, e si avventura un'altra volta in mezzo al gran problema dell'essere. Tant'è vero che la scienza riesce o prima o poi a un'indagine di principi, e se li sfugge, quasi abbagliata, nelle più alte regioni dello spirito, se li rivede balenare innanzi improvvisi giù nelle profondità dell'organismo e della materia ».

Parole queste alle quali, del resto, ogni positivista potrebbe sottoscrivere. Poichè se da principio, nel suo periodo diremo così distruttivo, quando esso sorse come reazione alle orgie dialettiche delle età precedenti, il positivismo parve annunciarsi come un empirismo grossolano, ligio alla tirannia del fatto palpabile e concreto, aborrente da ogni sintesi razionale, non è men vero che abbandonò ben presto la grettezza delle sue primitive vedute per assumere un carattere più filosofico e speculativo, che lo rendevano meglio adatto a rispondere ai bisogni delle coscienze. Il vero positivismo, dallo Spencer all'Ardigò, non sfugge ai grandi problemi dell'essere e del conoscere, nè intende per esperienza soltanto quella sensibile: esso parte dai fatti, perchè vuol evitare i capogiri della metempirica, ma dei fatti cerca determinare il valore costante e universale sia dal lato oggettivo come da quello soggettivo, sia come essere che come pensiero. Il fatto è per esso il punto di partenza non il punto d'arrivo, in quanto, elaborato filosoficamente, conduce a quelle sintesi razionali, a quei principii superiori, cui lo spirito umano non può rinunziare.

Se il campo della filosofia italiana fosse stato conteso soltanto dagli indirizzi ora ricordati, la dottrina dello Spencer non avrebbe

potuto esercitare sul nostro pensiero filosofico che un influsso puramente negativo, suscitando quel lavoro di critica che, infatti, le scuole avversarie non mancarono di compiere [1]. L'Italia,

---

[1] Per la psicologia, oltre i lavori di LUIGI FERRI, dell'ALLIEVO e del CESCA già ricordati, vedi: G. ALLIEVO: *Del positivismo in sè e nell'ordine pedagogico*, pag. 165 e segg., Torino, 1884; F. BONATELLI: *Alcune considerazioni critiche sopra una dottrina di E. Spencer* (in « *Atti del R. Istituto veneto di scienze* ecc. », Tomo II, serie VI) in cui è acutamente combattuta la dottrina fondamentale della psicologia e biologia spenceriana, che cioè la vita in genere e specialmente la vita psichica consista in un progressivo adattamento dei rapporti interni agli esterni, dimostrandosi che, al contrario, tale corrispondenza, perfetta nel mondo organico, diminuisce nel vegetale, è quasi nulla nell'animale per il comparire dell'appetito e del sentimento, e scompare nell'uomo che, mediante il libero arbitrio, può rifiutarsi a quell'adattamento che le cose di fuori tendono ad imporgli; una critica della stessa dottrina è fatta da E. REGALIA: *Il concetto meccanico della vita*, in « *Riv. di fil. scientifica* », dicembre, 1883; P. L. CECCHI: *La scuola positiva e la critica storica* in « *Riv. it. di filosofia* », maggio-giugno 1886, ove è combattuto il metodo dello Spencer di indurre la genesi delle facoltà mentali dallo studio delle attuali popolazioni selvagge; il qual metodo è anche criticato dallo SCHIATTARELLA: *I presupposti del diritto scientifico*, Palermo, 1885; da F. PUGLIA: *L'evoluzione storica e scientifica nel diritto e della procedura penale*, Messina, 1882, e dallo stesso in: *Di alcune inesattezze negli studi di sociologia*, nella « *Rivista italiana di filosofia*, luglio-agosto 1888. Sempre sulla psicologia, D. JAJA: *La somiglianza nella scuola positivista e l' Identità nella metafisica nuova* (memoria letta all' « *Acc. di scienze mor. e pol.* di Napoli), ove è pure criticata la dottrina spenceriana dell'adattamento dell'interno all'esterno, come in L. FERRI: *Della idea di essere*, Roma, 1888, pag. 41 e seg., ove è anche fatta la critica dell'idea dello spazio secondo lo Spencer; G. CATALANO: *Ufficio della psicologia nella scienza della educazione*, Catania, 1888, ove è combattuta specialmente la relatività della conoscenza com'è intesa dallo Spencer. Riguardo alla pedagogia e alla dottrina dell'Inconoscibile vedremo fra breve le critiche di cui furono oggetto per parte delle scuole avversarie in Italia. Quanto alla morale e alla sociologia, vedasi specialmente: G. VIDARI: *Rosmini e Spencer*, Milano, 1899; R. BENZONI: *La simpatia nella morale dell'evoluzionismo e nel sistema rosminiamo*, in « *Riv. it. di filosofia* », luglio-agosto, novembre-dicembre 1886; I. VANNI: *Saggi critici sulla teoria sociologica della popolazione*, Città di Castello, 1886; A. BARANZIO: *La morale positiva*, Mantova, 1890; I. GENTILE: *L'energia morale nella storia*, Milano, 1889; G. CIMBALI: *La volontà umana in*

come vedemmo, divenne di platonica spenceriana passando per l'hegelismo; ma la grande virtù innovatrice e propulsiva contenuta nella dottrina di Hegel, non sarebbe sufficiente a spiegare di per sè sola un salto così brusco, come quello dall'apriorismo metafisico al positivismo evoluzionista. Ora, tale passaggio fu possibile perchè, quando le opere dello Spencer cominciarono ad essere conosciute in Italia, per merito specialmente degli hegeliani, non fecero che svilupparvi dei germi che già esistevano, dovuti in parte alle nostre stesse tradizioni filosofiche, in parte alla diffusione che, circa alla metà del secolo diciannovesimo, cominciarono ad avere anche tra noi i libri del Lamennais, del Quinet, di Pierre Leroux e di Augusto Comte.

---

rapporto all'organismo naturale, sociale e giuridico, Roma, 1889; A. Valdarnini: *Saggi di filosofia sociale*, Roma, 1890; A. Loria: *La sociologia*, Padova, 1901, pag. 59-82; A. Groppali: *I caratteri differenziali della moralità e del diritto*, pag. 124 e segg.; G. Zuccante: *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, Lonigo, 1896; e il recentissimo libro di G. Scotti: *La metafisica nella morale moderna*, Milano, 1903, pag. 119-156. Lo Zuccante, in *op. cit.*, pag. 6, reca della morale spenceriana questo giudizio, che indica in qual modo essa sia stata accolta, in Italia, dagli avversari: « Positiva e largamente umana, comprensiva al più alto grado, la morale dello Spencer ha una sola morale che le possa star a fronte per eguale larghezza e comprensività, pel punto di vista egualmente umano e naturale da cui viene trattata: la morale d'Aristotele: Aristotele e Spencer sono due menti tra le più poderose dell'umanità, che, fatta ragione dei tempi diversi, della coltura e del sapere diversamente diffusi, potrebbero essere per più di un punto ravvicinate ». Uno splendido riassunto della morale spenceriana, che vi è anche difesa gagliardamente dalle obbiezioni degli avversari, v. in Guglielmo Salvadori: *L'etica evoluzionista*, Torino, 1903; dello stesso v. ancora: *La scienza economica e la Teoria della evoluzione*, Firenze, 1901. Altro entusiasta della morale e della sociologia dello Spencer si dimostra il Sergi: v. l'introduzione alla trad. del *Le basi della morale* di H. Spencer, Milano, 1881, e la prefazione alla *Introduzione allo studio della sociologia di H. Spencer*, Milano, 1881. Del resto, anche nel campo del positivismo, non furono poche le critiche mosse contro le dottrine etico-sociologiche dello Spencer; vedasi ad es.: Giovanni Marchesini: *La teoria dell' utile*, Palermo, 1900, pagg. 140 e segg.; Vittorio Benini: *La morale e il diritto secondo H. Spencer*, in « *Riv. it. di filosofia* », maggio-giugno 1904; I. Vanni: Prefazione a *La giustizia* di H. Spencer, trad. di Sofia Fortini-Santarelli; P. Siciliani: *Socialismo e darwinismo e sociologia moderna*, Bologna, 1879; M. A. Vaccaro: *La lotta per l'esistenza e i suoi effetti nella umanità*, Roma, 1886; ecc.

Che l'Italia possegga o non possegga una vera tradizione filosofica, a qual punto essa si inizi e quale sia il suo carattere perenne, son tante questioni sulle quali noi italiani non siamo mai riusciti a metterci d'accordo. A sentire i nostri platonici, la filosofia italiana comincia addirittura dalla scuola pitagorica e vien giù giù fino ai giorni nostri conservandosi immune da ogni influsso straniero, e avendo sempre per suo carattere quello ch'essi chiamano l'*idealismo temperato* (1). Secondo gli hegeliani ortodossi, come il Vera e il Mariano (2), l'Italia non ha mai avuto filosofia, è sempre rimasta fuori dal giro della speculazione europea; mentre invece, stando allo Spaventa e al Fiorentino (3), la nostra filosofia comincia col naturalismo di Bruno e Campanella, che sono i veri precursori storici di Cartesio e Spinoza, s'interrompe poi fino al Vico, che precorre Kant, ripiglia di nuovo il suo cammino col Galluppi, il Rosmini e il Gioberti, coi quali percorre in breve tempo la traiettoria onde il pensiero europeo dalla critica kantiana sbocca nell'idealismo hegeliano. I positivisti, dal canto loro, sostengono che il genio italiano è sempre stato amico del fatto, e che, cominciando da Lucrezio, la vera filosofia italiana è stata in ogni tempo quella dell'esperienza (4). Più fortunato di tutti, il Mamiani si trova sempre sorretto dall'autorità dei nostri antichi filosofi, per qualunque indirizzo si metta: al tempo dei suoi giovanili amori con la filosofia sperimentale, i filosofi italiani son tutti sperimentalisti, a cominciare da Archimede e da Empedocle, e scrive un libro per dimostrare « come all'indole degli Italiani sia convenuta sempre una filosofia positiva, e un metodo certo, sperimentale » (5); quando diventa platonico tutti quanti, benchè morti da un pezzo, cambiano bandiera e si fanno platonici con lui (6).

---

(1) È quello che sostiene, ad es., il Ferri, nel suo *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, Paris, 1869.

(2) R. Mariano: *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1868, specie alle pagg. 1-22.

(3) B. Spaventa: *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli, 1867, pagg. 139-175, 33-101, 102-135 ecc., id. *La filosofia di Gioberti*, Napoli, 1886; id. *Scritti filosofici*, Napoli, 1901, pag. 115 e segg.

(4) A. Espinas: *La philosophie expérimentale en Italie*, Paris, 1880, p. 31 e segg.; A. Angiulli: *La filosofia e la ricerca positiva*, Napoli, 1869.

(5) E. Mamiani: *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, Padova, 1836, pagg. 12-56.

(6) Specialmente nelle *Confessioni d'un metafisico*.

Non è questo il momento di risolvere tale dibattito, nè proprio sembra il caso di aggiungere una nuova opinione alle già esistenti. Ad ogni modo, senza risalire a Ermolao Barbaro e tanto meno a Lucrezio Caro, è innegabile che l'età moderna della filosofia s'inizia non già con Bacone o Cartesio, ma con tre grandi italiani, Galileo, Bruno e Campanella, i quali, sebbene in vario grado e con fini diversi, instaurano il metodo sperimentale e svincolano gli intelletti dalla servitù d'Aristotele, richiamandoli allo studio della natura e all'esame dei fatti; che, alle porte del secolo XIX, tale tradizione è ripresa sotto l'influsso combinato del Locke e del Kant nell'Italia meridionale, del Condillac nella settentrionale, in questa con Gioia e Romagnosi, in quella con Genovesi, Galluppi, Borelli e De Grazia; e che, infine, codesto filone solitario di filosofia sperimentale, quantunque oppresso sotto l'ontologismo imperante e privo d'ogni influenza sul pensiero nazionale, continua ininterrotto fino alla data che abbiam preso per riscontro, definendosi sempre più ne' suoi contorni al contatto del positivismo francese. Quattro anni avanti il '70 esso si afferma per la prima volta in Italia con lo scritto famoso del Villari, *La filosofia positiva e il metodo storico*, comparso nel fascicolo del gennaio del *Politecnico*. Questo articolo — tutto improntato alle idee di Augusto Comte, dal quale l'illustre storico napoletano dissente soltanto nell'attribuire alla metafisica un valore perenne, al pari della musica e della poesia — non esprimeva soltanto le opinioni personali dell'autore, ma era presentato come vero e proprio programma del glorioso periodico. Il quale lo faceva precedere da un *manifesto* in cui, dopo aver accennato alle origini del positivismo e al suo lento ma sicuro progresso, dichiarava esplicitamente la propria posizione contro le resistenze della metafisica: «... la causa principale, colla quale si spiega la lenta e contrastata prevalenza del metodo positivo nelle scienze che usiamo comprendere sotto il titolo di *sociali*, consiste in quella che il Littré opportunamente denomina *abitudine metafisica*.... L'abitudine metafisica, scacciata dalle altre scienze dal metodo positivo, s'è per così dire, tutta rifugiata nel seno delle scienze sociali, dove contribuisce a mantenerla la lunga influenza che la filosofia scolastica ha esercitato ed in parte esercita ancora, e in Italia più che altrove per ragioni evidenti. È a combattere il metodo ed i pregiudizi delle scuole metafisiche che noi adunque particolarmente mireremo, mostrando quali progressi anche le scienze sociali hanno fatto mercè la scorta del metodo positivo.

Con ciò siamo quasi venuti a dare a noi medesimi un nome proprio. Ci si domanderà quindi subito se noi siamo seguaci, puri e semplici, della scuola positiva del Comte? L'articolo dell'egregio nostro amico, il professore Pasquale Villari, che mettiamo qui a modo di programma, risponde a questa domanda in modo più autorevole che non potremmo far noi ».

Le dottrine dello Spencer trovavano dunque in Italia un ambiente intellettuale già preparato a riceverle, cosicchè, appena conosciute, vi si diffusero rapidamente e largamente. Il decennio che corre dal '70 all'80 segna il periodo del maggiore assorbimento della filosofia spenceriana in Italia; la critica, specie per parte della scuola positiva, non venne che più tardi, quando cioè al primitivo movimento d'ammirazione succedette quello stadio di riflessione, che presuppone sempre la conoscenza matura d'un corpo qualsiasi di dottrine. Il primo fascicolo della *Rivista di filosofia scientifica*, uscito nel luglio dell'81, reca viva l'impronta del dominio incontrastato che lo Spencer esercitava sugli intelletti: « Noi non sapremmo meglio comprendere la filosofia — vi si dice nell'introduzione — se non come l'ultima fase della evoluzione progressiva dei concetti scientifici, e non troveremmo meglio definiti i rapporti di essa con la scienza di quel che abbia fatto lo Spencer. Le verità della filosofia, scrive l'illustre filosofo, hanno con le più alte verità scientifiche la medesima relazione che queste hanno con le verità scientifiche inferiori. I concetti generali dello scibile umano si inviluppano, si contengono gli uni negli altri: ma mentre quelli che costituiscono ciascuna scienza, non ci danno che il sapere parzialmente unificato, quelli invece della filosofia rappresentano codesto sapere completamente unificato. Egli è appunto secondo l'indirizzo contenuto in codesti rapporti fra scienza e filosofia stabiliti da H. Spencer, che la nostra *Rivista* intende di procedere e di svolgersi ».

Il primo effetto del diffondersi della filosofia spenceriana fu, naturalmente, quello di imprimere un nuovo vigore alla nostra scuola positiva, la quale, uscita ormai dal campo delle sterili negazioni e dei cànoni logici, s'avviava arditamente a provare la bontà de' suoi metodi nelle provincie della morale, della psicologia, della politica e della storia, guidata dal genio di Roberto Ardigò. Ma non fu il solo effetto, nè il più importante: essa doveva anche contribuire a condurre il nostro positivismo verso un indirizzo più conforme di quello fino allora seguito alla natura del genio italiano e alle nostre tradizioni.

Come vedemmo, furono le opere del Comte e dei suoi discepoli che, dalla metà del secolo in poi, fecero conoscere in Italia le nuove vedute della filosofia positiva. I primi suoi passi il nostro positivismo li fece, si può dire, sotto l'unica guida del Comte e del Littré. Ma le negazioni scettiche del filosofo francese, i suoi esclusivismi, le sue esagerazioni, che l'avevano condotto a togliere la psicologia dal novero delle scienze, imprimendo a tutta la sua dottrina un carattere anti-filosofico, se assecondarono per qualche tempo il moto degli animi contro la servitù della teologia e della scolastica, erano in troppo aperto contrasto con quella larghezza conciliativa di principii, quella temperanza nella critica, quel retto equilibrio tra la ricerca empirica e la speculazione, di cui avevan dato prova tutti i filosofi nostri, da Galileo, al Vico, al Galluppi, al Romagnosi. Quindi, scomparsi i motivi che le avevan rese momenta..eamente accette, non poteva tardare a farsi sentire il bisogno di un indirizzo più largo e razionale, meglio in armonia col nostro ingegno e col nostro passato filosofico, che permettesse di penetrare nella sfera di quei problemi metafisici, che, con tanta sicurezza, eran stati proclamati inaccessibili allo spirito umano. Codeste esigenze s'erano già manifestate in modo indubbio nei primi accenni che la scuola positiva aveva dato della sua esistenza nella penisola. Esse non potevano che trovare piena soddisfazione e una guida feconda nelle ampie formule della metafisica empirica spenceriana, i cui caratteri — che abbiamo tratteggiato sul principio di questo lavoro, e pei quali il positivismo abbandonava in Inghilterra la sua significazione volgare e antiscientifica — l'accostavano già con quella che gli stranieri chiamarono poi la metafisica positiva italiana (1). Fu adunque il positivismo di Erberto Spencer che, meglio di quello di Augusto Comte, aiutò l'ingegno italiano a ritrovare se stesso.

Ciò è tanto vero, che non appena si fu sufficientemente estesa la conoscenza delle dottrine spenceriane, esse ci rivelarono la loro analogia con quelle dei nostri filosofi, così da assumere un colorito quasi nostrale. E trovammo, per non parlare che di alcuno dei più prossimi, che, precorrendo lo Spencer, già il Borelli aveva studiato la genesi del pensiero dal punto di vista fisiologico; che il De Grazia aveva sentita la necessità di ricercare l'origine filogenetica della coscienza, e aveva sostenuto che

---

(1) Espinas: *Op. cit.*, pag. 88; E. Gruber: *Il positivismo dalla morte di Augusto Comte fino ai nostri giorni*, S. Vito al Tagliamento, 1896, pag. 457; E. De Roberty: *L'agnosticime.* Paris, 3.a ed.; ecc.

la vita psichica non è se non la corrispondenza tra i mezzi interni e gli esterni; che Melchiorre Gioia aveva già studiato la società come un oggetto naturale, e la conoscenza esatta dei fenomeni sociali e delle loro leggi aveva fatta servire all'utile dell'individuo e della collettività; che Giandomenico Romagnosi, la cui figura tanto più s'ingrandisce quanto più si studia, conobbe la legge dell'evoluzione, che applicò all'uomo e alla società; ridusse il tipo del mondo morale a quello del mondo fisico; sostenne che il progresso si compie mercè il conflitto di forze diverse tendenti all'equilibrio; concepì la giustizia non come un'entità metafisica, ma come una norma concreta dell'utile, e derivò le norme modellatrici degli atti umani dai rapporti reali e necessarî della natura (1).

Sarebbe sommamente interessante prender in esame il particolare influsso esercitato in Italia da ciascuna parte del sistema spenceriano, e l'accoglienza avuta. Noi ci restringeremo a farlo per ciò che riguarda la pedagogia e la dottrina dell'inconoscibile: quella per la grande diffusione che ebbe tra noi, questa per le critiche di cui fu oggetto.

La pedagogia fu, tra le parti del sistema filosofico dello Spencer, quella che trovò in Italia il maggior numero di ammiratori incondizionati e di seguaci convinti. « Coloro che non sono più col Rosmini e col Rayneri, dice il Fornelli, s'intende che seguono lo Spencer, dal quale hanno imparato a risolvere una quantità di questioni col medesimo fare esclusivo e ardimentoso (2). « Dalle dottrine del Rosmini e dal Rayneri, che più non resistono alla critica moderna, siamo saltati, osserva il Credaro, allo scienti-

(1) V. lo studio del Fiorentino su Vincenzo De Grazia in « *Giornale napoletano* », febbraio, giugno e agosto 1878; F. Puglia: *Giandomenico Romagnosi e l'odierno evoluzionismo scientifico*, in « *Riv. di fil. scientifica* », giugno 1886; Id. *L'evoluzione storica e scientifica del diritto e della procedura penale*, Milano, 1882; Levi: *Del carattere determinante la filosofia di G. D. Romagnosi, veduto specialmente nella filosofia del diritto*, Parma, 1885; I. Vanni: Pref. alla *Giustizia* di H. Spencer, trad. Santarelli, Città di Castello, 1892; e il recentissimo articolo di G. Santini, *E. Spencer e G. D. Romagnosi*, in « *Riv. di fil. e scienze affini* » gennaio-febbraio, 1904; ecc.

(2) N. Fornelli: *Esposizione generale delle teorie di Herbart e della sua scuola*, in « *Riv. it. di filosofia* », luglio, agosto 1896.

ficismo dello Spencer, che molti abbracciano come l'ultimo e definitivo *credo* pedagogico » (1).

L'opera dello Spencer sopra *L'Educazione intellettuale, morale e fisica* ebbe infatti l'onore di tre traduzioni italiane, una, che io credo la più antica (1876), di Salvatore Pizzi, l'altra, ottima, di Sofia Fortini-Santarelli, la terza di Luigi Cussini con note del prof. Paolo Riccardi dell'Università di Bologna. Queste traduzioni ottennero molto favore, specie nella classe degli insegnanti elementari e in quelle famiglie nelle quali l'educazione dei figliuoli non è considerata cosa estranea agli interessi domestici; nè mancarono in Italia i Comuni — come quello di Cremona (1883) — che ne fecero distribuzione gratuita in edizioni economiche a tutti i proprî maestri e maestre, sull'esempio di quanto aveva già fatto in Francia il ministro Ferry. Ma non minore diffusione ebbe forse tra noi l'edizione francese di Germer Baillère, la quale, se meno fedele delle italiane e priva affatto di note, le supera tuttavia, a mio giudizio, per la sveltezza, la lucidità e l'evidenza della forma.

Le ragioni dell'accoglienza particolarmente calda fatta nel nostro paese alle dottrine pedagogiche dello Spencer, sono pure da ricercarsi, oltrechè nei loro pregi intrinseci, nelle speciali condizioni d'ambiente che esse trovavano presso di noi.

Sebbene l'Italia vanti una letteratura pedagogica di gran lunga superiore a quella dell'Inghilterra — nella quale, per non parlare degli espedienti pratici del Bell e del Lancaster, bisogna risalire fino alla *Educazione dei fanciulli* del Locke per trovare un libro che s'accosti a quello dello Spencer — tuttavia è un fatto innegabile che noi non possediamo una tradizione pedagogica veramente liberale e nazionale. I nostri pedagogisti furono in buona parte sacerdoti. Animati spesso da uno spirito ardente di pietà religiosa, non di rado associanti all'insegnamento teorico la pratica di un sublime apostolato, essi tuttavia non potevano possedere quella larghezza di vedute, quella indipendenza di giudizio, quella illimitata libertà di critica verso l'autorità e la tradizione, che sono indispensabili nella scienza dell'educazione come in ogni altra scienza, e per le quali soltanto essa poteva rispondere efficacemente ai bisogni dei tempi. Infatti la nostra pedagogia ha sempre avuto un carattere più o meno dissimulato d'ascetismo religioso, un'impronta di rigidità dogmatica, un certo che, insomma, di

(1) L. Credaro: *La pedagogia di F. Herbart*, Roma, 1900, p. IX.

arcigno e di chiuso, che se non eccitava i sospetti di governi tirannici e di classi alte superstiziose ed incolte, era però tutt' altro che adatto per renderla, non dirò conosciuta al di fuori, ma accetta, popolare e benvisa fra noi. Ancora pochi anni or sono il Celesia, nella sua pregevole storia della pedagogia italiana, proclamava solennemente la necessità di provvedere ai bisogni dei tempi nuovi con « una educazione che esalti il principio della spiritualità sulle macerie dei sensi, dell' immortalità dell' anima e della sua dipendenza da Dio, e di tutte quelle sublimi teoriche che ricongiungono la scuola pittagorica a quella di Vittorino da Feltre, il quale a sua volta collegasi alla scuola platonica di Firenze » (1).

Nè i filosofi che di proposito si occuparono del problema educativo — non molti invero — seppero recarvi una impronta di maggiore vitalità e larghezza. Non mi dilungo a far nomi; ma è certo, in ogni modo, che se non mancarono ad essi lo zelo, la dottrina e le vedute geniali, con cui talvolta precorsero splendidamente le dottrine dei pedagogisti stranieri, fece quasi sempre loro difetto la visione sintetica, vale a dire scientifica e filosofica, del fatto dell' educazione. Quindi, tolta qualche eccezione, si perdettero facilmente nel mare dei dettagli, sminuzzarono i loro trattati in una collezione inorganica e unilaterale di puri precetti pedagogici, dei quali non ultimo difetto è spesso il fare troppo dottrinario, la forma pesante, involuta e priva di calore con cui sono esposti. Bisogna venire fino alla *Scienza dell' educazione* di Roberto Ardigò, di data recentissima (1893), per rinvenire un trattato veramente scientifico di pedagogia, nel quale il fatto dell' educazione sia assunto nella sua piena comprensione filosofica, e considerato nelle sue molteplici attinenze coi fattori fisiologici, psicologici e sociali. Ed è così che, pur troppo, malgrado la dotta e numerosa schiera dei trattatisti, le dottrine educative sfiorarono sempre le nostre scuole, sia elementari che secondarie, senza mai penetrarvi, senza informarle, senza trasfondervi il movimento e la vita. Secondo una vecchia frase di Bismarck, ripetuta alla noia, le battaglie prussiane del '70 furono vinte dal maestro di scuola; potremmo dire altrettanto delle battaglie del nostro riscatto?

Data questa condizione di cose, era naturale dovesse trovare la più entusiastica delle accoglienze, e ardenti seguaci, e ingegnosi

(1) E. Celesia: *Storia della pedagogia italiana*, Milano, 1873, vol. I, p. 9.

espositori, un libro come quello dello Spencer, ispirato a criteri scientifici e che si presentava a noi in una veste così insolitamente semplice, parlava il linguaggio di tutti e sapeva porre innanzi le questioni in un modo così seducente e persuasivo; che, rifuggendo ugualmente dalle astrazioni inafferrabili e dai dettagli pedanteschi, risolveva con tanta sicurezza, tanta praticità e tanta modernità di criteri i problemi che si presentano senza posa davanti ad ogni educatore; che non sognava macerie di sensi, esaltamenti mistici, destini oltremondani, ma, conforme al mirabile spirito positivo che aveva fatto della sua nazione la vera Roma moderna, mirava alla formazione dell'uomo completo, provvisto di quell'energia fisica, intellettuale e morale, che lo rendono adatto a vincere le lotte della vita presente e della società in cui deve vivere; che confortava le proprie teorie con un bagaglio tanto ricco di fatti e di esempi, tolti dalle più svariate regioni del sapere, così da metter in grado ogni più modesto lettore a intendersene di leggi biologiche, psicologiche e sociali, a parlare di adattamento e di selezione, di educazione vera e di educazione falsa. E come se tutto questo non bastasse, s'aggiunga che esso veniva a noi proprio nel momento in cui dovevamo formare migliaia e migliaia di maestri, per mandarli ad impartire un po' di luce intellettuale alle nostre misere popolazioni analfabete, e ci si imponeva imperiosamente la necessità di riformare con criteri sperimentali e scientifici le nostre scuole, ancora tutte plasmate sui metodi antiquati della pedagogia ortodossa.

Che il bisogno di una razionale riforma in questo senso fosse realmente sentito, lo prova il fatto che, prima ancora venisse conosciuto e diffuso il libro dello Spencer, parecchi fra i nostri pedagogisti della giovane scuola positiva s'eran fatti sostenitori, sui libri, sui giornali e dalla cattedra, di principi educativi analoghi a quelli proclamati dallo Spencer.

Il fascicolo del febbraio 1866 del *Politecnico* (parte letteraria) pubblicava uno scritto di Aristide Gabelli sulla *Corrispondenza della educazione alla civiltà moderna*, in cui, constatati con grande lucidità i difetti della scuola italiana, si indicano i provvedimenti necessari per migliorarla. La scuola, sostiene, il Gabelli, corrisponde come ogni altra istituzione sociale allo stato di civiltà di un popolo, perciò « nessuno pretende di ritrovare in Turchia le scuole inglesi, nè in Inghilterra quelle di Turchia, perchè tanto le une quanto le altre sono adeguate naturalmente alle opinioni, alle usanze, al carattere della nazione, come le piante al

clima in cui vivono ». Quale vuol esser dunque il fine dell' educazione? Deve preparare all' esistenza futura o alla terrena, deve fornire delle cognizioni che valgano per se stesse, come ornamento dello spirito, o che servano invece per la vita pratica? « L' educazione, risponde il Gabelli, ha per fine di preparare alla vita, a quella vita ora serena e lieta, ora torbida e triste, in mezzo agli uomini e agli affari, in cui entra presto o tardi ciascuno e in cui ciascuno è costretto a far saggio delle forze acquistate nella sua giovinezza. Il suo fine è quindi essenzialmente pratico. Tutto ciò che non serve direttamente o indirettamente alla vita reale, a render l' uomo migliore, più atto a soddisfare i suoi doveri, più valido nell' esercizio de' suoi diritti, è cosa estranea all' educazione ». Ora, per raggiungere il suo scopo, di essere cioè individualmente e socialmente utile, l' educazione deve saper istillare nelle giovani menti lo spirito scientifico, l' amore del vero, quel bisogno spirituale di profondità e di evidenza, che, distruggendo ogni inclinazione al meraviglioso ed al confuso, è il preservativo più efficace contro il pericolo di fabbricar castelli in aria, di piegare il collo ai dogmi, di accettare senza prove le affermazioni altrui. « L' amor del vero, insinuato profondamente da una solida educazione, può tutto rigenerare nell' individuo come nei popoli.... Un popolo che ama il vero non tollera scienze che abbaglino senza istruire, nè lettere che suonino grandemente e poco significhino.... Spariscono le vanità presuntuose della scolastica e della rettorica, le distinzioni puerili, le definizioni bisbetiche e le generalità gonfie e vuote, vesti sdruscite di dottrine ciarlatanesche, per far luogo a un sapere schietto, pratico e utile.... In luogo delle nenie faticose di immaginazioni convulse e infeconde, sorge una poesia che irrompe spontanea dalla contemplazione della natura, dalla pietà, dall' amore, dalle eterne passioni umane ». Ma la coltura del solo intelletto non basta a formare quei caratteri fermi e convinti, sui quali riposa quasi interamente il benessere sociale; l' attività conoscitiva, se non è riscaldata dal sentimento, rimane senza alcuna efficacia sopra la condotta e l' operare umano: « L' uomo non opera per solo impulso di ragione, esso sente. Chi ha cuore ha forza, e forza molto più grande di chi ha testa soltanto. Sono i caratteri che abbisognano in mezzo a popoli nuovi alla libertà e vecchi alla diffidenza; .... è la costanza indomata del volere, che signoreggiando ogni fortuna, crea la ricchezza, la moralità, la potenza delle nazioni. Imperocchè l' opera dell' uomo non è proporzionale a ciò ch' egli può conce-

pire fantasticando oziosamente col pensiero, ma a quanto trova il coraggio di recare ad effetto con meditata risolutezza. Però alla fermezza del volere, alla maschia solidità del carattere deve tendere l'educazione, avendo essa per fine ultimo non il conoscere, ma il fare ».

Ho riprodotto fedelmente e con una certa ampiezza i concetti pedagogici del Gabelli, perchè più chiara apparisse la loro analogia con quanto il filosofo inglese viene esponendo nell' *Educazione*, nella *Statica sociale*, negli *Studi di sociologia* ecc., intorno al problema supremo dell' educazione, al criterio per giudicare l'utilità del sapere, all' efficacia dei sentimenti nel dirigere le azioni e alla maggiore importanza per il benessere sociale dei buoni caratteri che delle vaste colture. Codesta conformità di vedute, accompagnata da un grado forse maggiore di precisione, appare poco più tardi in un altro pedagogista nostro, che le espose specialmente in un discorso tenuto del '72 a Bologna [1]. Anch'egli critica i sistemi educativi esistenti; anch' egli sostiene che le dottrine teologiche della vecchia metafisica non possono servire di base ad una teoria scientifica dell' educazione; anch' egli combatte l' insegnamento religioso nelle scuole; anch' egli propugna un razionale rinnovamento teorico e pratico dell' educazione, più conforme ai nuovi bisogni e fatto in base ai progressi della biologia, che svela le leggi dell' educazione fisica e la loro importanza per l' educazione morale; della psicologia positiva, che insegna il modo « onde la tela della coscienza si possa ritessere coi fili annodati all' esperienza dell' individuo e della razza »; della sociologia, che determina il valore di tutta l' attività dell' individuo nel seno della vita collettiva, e delle scienze naturali e morali, che forniscono l' uomo dei mezzi da svolgere più compiutamente la sua attività nelle sfere dell' industria, dei commerci, delle arti, della famiglia, della società. Partendo da tali criteri, egli traccia per l' istruzione così dell' uomo come della donna un vasto programma scientifico, molto affine a quello dello Spencer, e che va dagli elementi della cosmologia a quelli della sociologia, dalla fisica alla biologia, dalla geografia alla chimica.

Soltantochè, tenendosi più stretto del Gabelli all' intellettualismo di Augusto Comte, egli non può convenire con l' opinione che lo Spencer aveva già esposta nelle opere sociologiche ante-

[1] Il discorso di Bologna fu poi riprodotto nelle sue linee essenziali nell' opera: *La pedagogia, lo stato e la famiglia*, Napoli, 1876, ristampata nel 1882; di quest' ultima edizione qui ci serviamo.

riori all' *Educazione:* che cioè i sentimenti non le idee governano il mondo, e che nessun nesso esiste tra il progresso della coltura intellettuale e il progresso della coltura morale. Senza negare l'efficacia del sentimento, l'Angiulli è convinto che « negli strati superiori della circolazione storica la potenza trasformativa delle attività sociali si raccoglie nello svolgimento delle idee », e che, pure non sopprimendo i vari rami dell' educazione estetica, si debba dare la massima importanza all' istruzione scientifica, dalla quale potrà derivarsi lo scioglimento del problema pedagogico e quindi della questione religiosa, morale, politica e sociale (1). Perciò a lui pare che la dottrina dello Spencer comprenda solo un lato di vero, sia un errore di astrazione, e dopo averle mosse molte critiche, la completa nel modo seguente: ammesso per una parte che i sentimenti, i desideri e le tendenze ereditate determinano il moto sociale, e che soltanto quelle idee sbocciano e pigliano corso, le quali si conformano alle condizioni della esistenza collettiva, si deve anche ammettere, dall' altra, che le idee, scoprendo nuovi lati negli intrecci della vita, insieme con un nuovo stato della coscienza generano nuovi desideri, nuove aspirazioni, nuovi affetti, cioè determinano un progresso negli stessi ordini dei sentimenti e nei moti sociali.

Anche le idee pedagogiche dello Spencer trovavano dunque in Italia il terreno preparato a riceverle; in tal modo poterono esercitarvi un benefico influsso, sia promovendo una riforma dei mezzi educativi, scolastici e familiari, sia partecipando un novello impulso agli studî pedagogici.

Io però non credo meritato il rimprovero mosso da alcuni pedagogisti nostri, di avere, noi Italiani, accettato i concetti educativi dello Spencer ad occhi chiusi, come tanti dogmi indiscutibili, come l'ultimo e definitivo *credo* pedagogico. Certo, non mancarono gli xenomani, se mi si passa il grecismo, che le presero per tanto oro colato, come tutto ciò che viene d'oltremonte e d'oltremare, e i semi-analfabeti cui non parve vero di potersi dar l'aria, con sì poca fatica, di saperla lunga in fatto di educazione. A costoro il rimprovero càpita giusto. Ma i pedagogisti veri e proprî, coloro cui non affligge un' incurabile incapacità alla riflessione, seppero accoglierle con giusto discernimento, sia vagliandole con un savio lavoro di critica, sia raffrontandole con quanto di simile o di meglio s'era già fatto o scritto tanto in Italia che fuori. E ciò non solo per parte dei pedagogisti orto-

(1) *Op. cit.*, pagg. 82-107.

dossi, ma anche dei seguaci della pedagogia scientifica, dall'Ardigò al Siciliani, dall'Angiulli al De Dominicis, al Fornelli, al Veniali. Noi ci restringeremo a passare in rassegna le obbiezioni più caratteristiche, se non più consistenti, mosse dai primi, poichè, chi volesse occuparsi di tutte le discussioni e le critiche che s'appuntano nell'*Educazione* dello Spencer, dovrebbe prendere in esame pressochè tutta la nostra più seria letteratura pedagogica, da trent'anni a questa parte.

Quando il libro dello Spencer cominciò a diffondersi nella penisola, erano ancor numerosi i seguaci e i discepoli dei nostri pedagogisti migliori, quali il Boncompagni, il Rayneri, il Parravicino e il Rosmini nel Piemonte e nella Lombardia, il Corridi, il Ridolfi, il Lambruschini e il Capponi nell'Italia centrale. A costoro, tutti dal più al meno intinti di teologismo ortodosso, le idee del filosofo inglese apparvero, nè poteva essere altrimenti, erronee, deleterie, esiziali, e s'accinsero a combatterle con grande ardore, con la ferma convinzione di far un'opera santa e di rivendicare le glorie della tradizione pedagogica italiana: « Nel dettare questo critico lavoro — dice un rosminiano, presentando un suo libro contro la pedagogia dello Spencer (1) — ebbi solo in animo di oppugnare il positivismo evolutivo in educazione, ch'io reputo inattuabile e dannoso alla dignità personale umana e alla formazione del carattere; poichè m'avvidi che la tanto celebrata operetta dello Spencer poteva riuscire fatale alla nostra educazione, se coll'entusiasmo troppo facile con cui si accolse fra noi, si fosse posto mano ad applicarne i principii, a seguirne i suggerimenti, a ratificare le condanne assolute, severissime, ch'egli pronunziò contro la vecchia scuola pedagogica spiritualista ».

Cominciando dal problema fondamentale dell'educazione, e cioè quali siano le cognizioni che hanno maggior valore, non poteva, naturalmente, essere accettata la soluzione dello Spencer, che il valore diverso delle cognizioni vada misurato dalla loro attitudine a render prospera e felice la nostra esistenza, e che nell'utile riposi il principio moderatore dell'educazione morale. L'utile, si disse, essendo di sua natura mutabile, soggettivo, particolare, non può essere elevato a dignità di giusto e di onesto,

---

(1) A. Bobbio: *Esposizione critica esplicativa delle dottrine pedagogiche di H. Spencer*, Torino, 1887. Questo libro fu seguito da un altro, dello stesso autore, intitolato: *Il critico al difensore dello Spencer*, Alessandria, 1888, nel quale risponde alle obbiezioni mossegli dai seguaci dello Spencer.

che rifulge di caratteri affatto opposti; e dato anche, ma non concesso, che l'utile si imponga alla coscienza umana come un comando obbligatorio e doveroso, esso presuppone in tal caso la libertà del volere, che dallo Spencer è recisamente negata (1).

Ancora si oppose che l'uomo non è soltanto una successione di fenomeni psico-fisiologici, il cui sviluppo dipende da leggi biologiche fisse, ma è un essere libero, intellettivo, morale « che in sè compendia luminosamente ogni altro ordine di enti creati, e che è anello ammirabile, misterioso ad un ordine sovrasensibile, sovramondano di cose », e che quindi l'educazione deve tendere non già all'utile individuale e sociale, ma allo sviluppo di quelle attività spirituali superiori che emancipano l'intelligenza dal senso, rendono libero il volere e fanno « sorgere al di là della tomba i raggi più fulgidi della speranza di una seconda vita, che abbia a compensare delle ingiustizie patite in questa »; e, pur concedendo che all'utile vadano uniti altri beni sia personali che sociali, esso non deve mai essere considerato in se stesso, ma in armonia con gli altri beni della persona e della società umana « poichè non subordinato ai massimi beni della verità, della giustizia, della moralità, dell'eguaglianza e della fraterna carità, disgiunto dai sentimenti di religione, di sacrifizio, d'immortalità, dagli ideali dl fede ecc.... esso può degenerare in bassi godimenti, in libidini di lucro, in sete di arricchire, in un realismo gaudente pratico, spietato, che chiude ogni via alla lotta della vita, alla benevolenza, alla fecondità del pensiero, alla forza morale » (2).

Frammezzo a questi esaltamenti spiritualistici, le idee dello Spencer intorno all'educazione fisica, esposte talora con rude franchezza piena d'evidenza e d'efficacia, dovevano destare una impressione addirittura scandalosa. Diavolo! come si può soltanto pensare che un essere fornito di un'anima spirituale, semplice, indivisibile, debba essere innanzi tutto un buon animale per vincere nelle lotte della vita! Solo un positivista poteva sacrilegamente abbassare la natura umana a quella dei bruti, e mettere a paro le norme che dovrebbero seguirsi per l'educazione dell'uomo e della donna con quelle che servono per allevare i cavalli ed

(1) G. Allievo: *Del positivismo in sè e nell'ordine pedagogico*, Torino, 1884, pag. 228 e segg.; e tutto il Cap. III, intitolato: *Della dottrina pedagogica di H. Spencer*. Vedasi anche G. Catalano: *Ufficio della psicologia nella scienza dell'educazione*, Catania, 1888.

(2) Bobbio: *Op. cit.*, pag. 10-16. Vedasi anche R. Bobba: *Dell'educazione ne' suoi principj e rapporti colla istruzione secondaria classica.* Como, 1876.

ingrassare i maiali. « Fuorviato dalla dottrina positivistica — dice l'Allievo — la quale disconosce la sostanzialità specifica degli esseri, egli non ha saputo vedere, che, se noi abbiamo comune coi bruti l'organismo corporeo, esso nella specie nostra è organismo propriamente umano, e non meramente animalesco, perchè non è un tutto vivente, che sussista in sè solo e scisso da ogni altro principio, ma sta congiunto ad unità di vita col principio superiore della mente, radice e risedio della personalità umana e della conseguente dignità nostra propria » (1).

Quindi l'educazione fisica, se proprio non è da trascurare del tutto, va messa in seconda linea; il corpo non è che il servo, lo stromento dell'anima, e questa può benissimo esser forte ed eletta quando quello è debole ed ammalato. Il *mens sana in corpore sano* di Giovenale poteva convenire al rozzo materialismo dei pagani e ad una società tutta assorta negli interessi della vita presente, ma non può essere assunto come massima direttiva da una educazione che ha per scopo precipuo di esercitare l'individuo a sottomettere « le potenze inferiori alle superiori, la vita fisica alla spirituale, i sensi e gli istinti alla ragione, la volontà alla legge morale, il finito all'infinito ». E il grave torto dello Spencer — rimproveratogli concordemente dai nostri pedagogisti — è appunto di non aver compreso che codesto fine non può essere raggiunto che con l'insegnamento cristiano, e di non aver fatto verbo, in tutta la sua opera, dell'educazione religiosa. « Manca all'opera dell'inglese pedagogista l'alito celeste del principio religioso » (2); ecco, secondo l'Allievo, l'origine degli errori dell'educazlone spenceriana, e la ragione per cui essa non può riuscire che esiziale. Mancando di codesto alito celeste, che è sempre stato così forte, invece, nei pedagogisti italiani, l'autore dei *Primi principii* non ha potuto ravvivare la sua trattazione col soffio del sentimento nè illuminarla colla luce d'una grande idea, non è riuscito a dare una base al dovere nè uno scopo alla vita, non ha avuto la lena, insomma, per raggiungere quei vasti orizzonti, a dominare i quali è assolutamente indispensabile « saper sollevare il pensiero oltre l'angusto spazio della vita presente e raccogliere la meditazione della mente intorno all'ideale sublime della vita futura e all'essere divino, in cui quell'ideale s'appunta ». E non basta: l'accecamento suo è giunto al punto da lanciare contro la Chiesa cattolica, e l'educazione da essa impartita, l'accusa d'aver atrofizzato ogni operosità spontanea, ogni attività

(1) G. Allievo: *Op. cit.*, p. 237, 239, 233 ecc.
(2) *Op. cit.*, p. 235, 236.

personale dell' educando, e d' esser stata la causa del dommatismo pedagogico. Questa affermazione dello Spencer ha fatto saltare la mosca al naso ai nostri critici, e si è arrivati persino a considerarla come *un insulto fatto a tutti i nostri grandi* (1).

Molte obbiezioni, assai più consistenti, furono rivolte da varie parti contro il supremo principio della pedagogia spenceriana, dedotto dalla legge biogenetica: l'educazione del fanciullo deve accordarsi, tanto nel modo quanto nell'ordine della materie, collo sviluppo dell'attività psichica dell' umanità, considerata nelle sue successive fasi storiche. Questo principio, inteso da molti in forma assoluta e accolto come una verità indiscutibile, porgeva invero facile destro alla critica. Poichè, solo a patto che si considerino le forme organiche e psichiche proprie dei tipi inferiori come semplici fasi storiche e accidentali di sviluppo, importanti per ciò solo che servono a formare i caratteri essenziali del tipo ultimo cui l' individuo appartiene, solo a questo patto esso può offrirsi ad un' utile e razionale applicazione pedagogica. Presa a sè la formola che l' individuo umano rifà lo sviluppo della specie, ne viene di conseguenza che si avrebbero a stabilire come prime forme educative, sia nell'ordine intellettuale come in quello fisico ed etico, i primi errori dell'umanità, le prime aberrazioni, le prime efferratezze, e che si dovrebbe far passare l'educando dell'animismo e dal feticismo primitivo alla concezione moderna della natura, dall'astrologia e dall'alchimia all'astronomia e alla chimica.

La formula spenceriana fu combattuta sia in se stessa, come dottrina scientifica, sia nelle sue applicazioni all' educazione infantile (2). E si osservò che, se è innegabile il fatto della trasmissione ereditaria, su cui la formula stessa si basa, è vero del pari che ogni individuo, oltre l' insieme delle attitudini ricevute dagli antenati, presenta anche caratteri e tendenze proprie, le quali, mentre formano le sue note differenziali dagli altri individui, costituiscono il suo io, la sua coscienza individuale, la sua soggettività. Ora codesto io, codesta essenza intima individuale non è un portato dell'eredità, nè proviene dall' esterno, ma è il prodotto

(1) C. Calzi: p. 173 dell'*Op. cit.* più avanti.

(2) C. Amadori: *Il metodo delle fasi storiche nella educazione*, Alessandria, 1887; v. anche A. Velardita: *Herbert Spencer e l'evoluzionismo*, in « Riv. it. di filosofia », novembre-dicembre 1896. Sul modo come il principio spenceriano deve esser inteso, vedasi G. Vanni: *Lo studio comparativo delle razze inferiori nella sociologia contemporanea*, Perugia, 1884; S. F. De Dominicis: *La pedagogia scientifica e la sua funzione sociale*, in « Riv. di fil. scientifica » marzo-aprile, 1882.

dello sviluppo interiore dell'uomo. Chè, se ogni individuo non fosse se non un riassunto, una copia del passato, a qual modello si conformano i primi uomini? e come sarebbe possibile il progresso umano? D'altro canto, continuano i critici, la storia ci mostra che, per quanto le trasformazioni dell'umanità si vogliano considerare come effetto di una evoluzione necessaria e continua, la cui direzione generale è già determinata da leggi naturali, l'uomo, con le energie sue proprie, modifica, adatta e trasforma i fenomeni della natura e quelli dell'ambiente storico in cui vive. Ribellandosi al fatalismo ereditario, egli imprime dappertutto le impronte della sua personalità, piega la natura ai suoi voleri, obbligandola a rivelare i suoi segreti; interroga la storia e sconvolge le tradizioni del passato, apportando mutamenti nelle credenze, nelle aspirazioni, nelle tendenze legategli dai suoi padri. L'individuo non ripete adunque le fasi storiche della sua specie, ma le rinnova, correggendole, adattandole ai proprî bisogni, al proprio tempo.

Erroneo come dottrina scientifica, il principio spenceriano diventa pernicioso come norma didattica. Invero, anche Augusto Comte aveva assunto il principio delle fasi storiche a metodo educativo; ma, mentre egli intendeva fosse applicato soltanto all'educazione dei dotti, di coloro che intendono perfezionarsi con uno studio completo ed enciclopedico delle scienze, il positivista inglese vuole porlo a base dell'educazione intellettuale del fanciullo. E qui sta, secondo i critici, l'errore. Poichè, se è sempre estremamente arduo, per l'intelligenza già matura d'un uomo, seguire il processo evolutivo d'un ramo qualunque dello scibile, che, per inevitabile necessità, si riannoda ad un numero indefinito e variato di cognizioni, tanto meno ciò si potrà ottenere da una mente infantile in un insegnamento primario i cui elementi sono così strettamente collegati tra loro, da dover essere impartiti contemporaneamente e non in modo successivo, come vorrebbe il metodo storico.

Il quale, per di più, si trova in aperta contraddizione con l'altro canone della stessa pedagogia spenceriana, secondo cui l'allievo, per rendersi atto allo sviluppo completo e all'esercizio delle proprie attitudini, in ordine alle utilità e ai bisogni della vita comune, deve sapersi conformare alle esigenze del tempo e della società in cui deve vivere. Ora, modellando la propria educazione sulla civiltà passata, come potrà mai soddisfare a codeste esigenze? Se, come vuole il principio spenceriano, gli individui di ogni generazione dovessero essere non altro che una copia fedele di quelli che li precedettero, la scuola non sarebbe che un

laboratorio in cui si verrebbe riassumendo la storia del genere umano e l'arte pedagogica si ridurrebbe ad una miniatura del passato, ad un artifizio impotente ed inefficace, onde l'attività psichica del fanciullo, diventato stromento passivo, finirebbe per atrofizzarsi.

Ma lo scopo principale, e, sarei per dire, il *leit motiv* più o meno evidente di buona parte delle critiche rivolte contro le dottrine educative dello Spencer — sempre, bene inteso, per opera della scuola spiritualistica — è di mostrare la loro inferiorità rispetto a quelle dei pedagogisti nostrani e la necessità di difendere il patrimonio delle nostre tradizioni pedagogiche da ogni contatto straniero. Si tratta, insomma, del vecchio pregiudizio nazionalista, che, ormai bandito dalle altre regioni della filosofia, ritorna a far capolino in questa, ove contribuiscono a mantenerlo vivo l'orientamento stesso della nostra pedagogia, e, conveniamone pure, quel tanto di vero che c'è nel voler conformati gli ordinamenti educativi alla natura particolare del popolo cui devon essere applicati.

Il cómpito di difendere l'italianità della pedagogia contro l'invasione delle dottrine straniere, e di far presenti tutti i pericoli cui la nazione andrebbe incontro adottando norme educative venute dal di fuori, è stato assunto specialmente dall'abate Carlo Calzi con un libro singolare, di cui questo è il succo: tutto ciò che di buono e di vero dice lo Spencer non è nuovo, ed è già stato detto dai pedagogisti italiani; tutto ciò che di nuovo dice lo Spencer non è nè buono nè vero; *ergo*, il libro dello Spencer dove non è inutile è dannoso (1). Dotato d'una larga conoscenza della nostra letteratura pedagogica antica e moderna, e d'uno spirito ardente di patriottismo, che gli fa sospirare « i nostri eroi che, dopo essersi addestrati nelle pugne della patria con una letteratura *tutta italiana,* con una filosofia *tutta italiana* e quindi con una pedagogia *tutta italiana*, sono morti per la libertà d'Italia » (2) egli persegue attraverso le trecento pagine del suo libro la dimostrazione della tesi favorita, esaminando punto per punto le affermazioni dello Spencer e uscendo qua e là in apostrofi, che ricordano molto davvicino certe volate del filosofo torinese; come questa: « se volete che gli *Italiani* restino *Italiani*, dovete loro dare a maestri uomini educati all' *Italianità*; se invece con libri stranieri e ancora con ostentate preferenze,

(1) *L'educazione inglese di Erberto Spencer e la pedagogia italiana,* Cremona, 1885; l'opera non va col nome dell'autore, il quale si è nascosto sotto lo pseudonimo di *cinese libero pensatore libero.*

(2) *Op. cit.*, p. 28.

a ciò che viene d'oltre monte e d'oltre mare, li imbarbarite, in poco volger d'anni avrete una generazione di *stranieri*, anzi peggio che di stranieri, di *barbari*, perchè la natura li chiama ad esser *Italiani,* e voi o li intodescate o li infranciosate o ingleseggiate: e in questo contrasto tra la natura e l'arte crescerete delle creature mostruose » (1); o quest'altra, di sapore non meno giobertiano: « sanno (gli Italiani) da chi è stata prodotta la libertà e l'indipendenza della patria loro? Dalla educazione ispirata dalla Pedagogia italiana; poichè le prime battaglie furono vinte sui banchi della scuola con una educazione nazionale. Inforestierate l'educazione e inforestierete le menti ed i cuori; e pretendete poi d'avere cittadini italiani? » (2). Con buona pace del Calzi, io proprio non son persuaso di questi grandi meriti patriottici della nostra pedagogia teologizzante; a meno che, estendendo in modo illegittimo il significato del vocabolo, non si vogliano annoverare tra i pedagogisti anche i poeti, i letterati, gli storici e gli uomini di stato.

Ma il bravo abate, con quella sua benedetta fissazione di trovare in ogni angolo d'Italia dei precursori dello Spencer, non va tanto per il sottile nel distinguere i varî generi di produzione intellettuale; e, messi in un fascio i filosofi pitagorici con gli accademici della Crusca, Vittorino da Feltre con Alessandro Manzoni, il Gozzi col Lambruschini, il Puoti col Rayneri, te ne fa tanti positivisti inglesi anticipati!

Ora, finchè egli ci parla di un Ferrante Aporti, di un Gino Capponi, di un Antonio Rosmini ecc. potremo anche esser d'accordo con lui, almeno nel senso precisato più sopra a proposito dei caratteri della nostra tradizione pedagogica; e potremo ancora convenire che, coll'aria spenceriana che tira in Italia, com'egli dice, troppo si siamo dimenticati i meriti degli educatori nostrani. Ma volete sapere, a ragion d'esempio, dove il nostro abate va a scovare un precursore della pedagogia spenceriana? In Giuseppe Parini, e precisamente nell'ode dedicata a Carlo Imbonati, la quale sarebbe niente di meno che un riassunto di tutta la pedagogia italiana: « Si raffrontino — egli esclama — quei principii con quelli del sig. Spencer e si vedrà che l'Inglese non fece che spiegarne alcuni, quindi tra i principii pariniani e gli spenceriani ci ha questo divario, che torna tutto però a gloria dell'Italiano:

---

(1) *Op. cit.*, p. 253.
(2) *Op. cit.*, p. 29.

quegli non provvede che ad una parte dell'uomo, questi nulla omette..... Volete l'educazione fisica per prima? E il poeta vi assenna, sotto la persona di Chiroone, che

> Con medica mano
> . . . . ingegnoso
> Rendea feroce e sano
> Il suo alunno famoso;

ma subito soggiunge l'accoppiamento della educazione intellettuale e morale, poichè

> . . . . non men che alla salma
> Porgea vigore all'alma » (1).

E il buon abate, messa a confronto passo per passo l'ode del poeta lombardo con le dottrine del positivita inglese e constatate le molte analogie, si chiede trasecolato: « non pare che conoscesse i principj spenceriani? Pure il Parini ..... chiuse per sempre gli occhi alla luce *il 15 agosto 1799!* ». Ma! se certi misteri non li sa dipanar lui, che è abate, come potremmo pretendere di spiegarli noi?

E basti. Questa rapida rassegna delle critiche onde furono oggetto tra noi le dottrine educative dello Spencer, non aveva altro scopo che di dar un saggio degli argomenti adoperati di preferenza dai nostri pedagogisti teologizzanti, e di render ragione, nel tempo stesso, del giudizio recato intorno alla vecchia scuola pedagogica italiana. Non si è fatto cenno, quindi, di tutto il lavoro di critica compiuto dalla pedagogia scientifica, la quale può oggi vantare in Italia, per non parlare che dei viventi, pedagogisti come l'Ardigò, il Credaro, il Fornelli, il De Dominicis, il Colozza.

*

La nostra ricerca è giunta così al suo punto più importante e, se non erriamo, più suggestivo: vogliam dire all'esame delle obbiezioni rivolte dai nostri filosofi contro la teoria dell'Inconoscibile. In questo campo la filosofia italiana ha saputo tenere degnamente il suo posto, facendo sentire la propria voce tra le innumerevoli discussioni che codesta dottrina ha suscitato dovunque.

---

(1) *Op. cit.*, p. 22 e segg.

E invero, l'agnosticismo spenceriano produsse tra noi un effetto singolare: di riunire contro di sè i filosofi di tutte le scuole e di tutti gli indirizzi, in un mirabile accordo che è forse senza esempi nella storia della filosofia italiana. Neo-kantiani ed hegeliani, rosminiani e positivisti insorsero come un sol uomo contro la teoria spenceriana, l'assalirono da tutte le parti, l'inseguirono nei suoi ultimi recessi, lasciandola infine spoglia d'ogni valore sia come dottrina filosofica, sia come base di una conciliazione tra religione e scienza. I due campioni più poderosi di questa armata speculativa sono Bertrando Spaventa e Roberto Ardigò; ma non scarso contributo d'argomentazioni e di critiche portarono l'Angiulli, il De Dominicis, il Morselli, il Cesca, l'Allievo ed altri, che avremo occasione di trovare fra breve.

Che l'Assoluto inconoscibile non dovesse trovar buona accoglienza tra gli hegeliani, appare chiaro non appena si consideri l'opposizione in cui esso si trova con gli stessi fondamentali pronunciati della filosofia di Giorgio Hegel. E infatti, nel processo metodico dell'hegelismo è inclusa innanzi tutto la negazione di qualsiasi presupposto nella soluzione del problema della conoscenza: la ricerca gnoseologica, non costretta da alcun limite, retrocedendo fino alle ultime ragioni del pensiero le ricollega con ordine deduttivo al suo stato presente, così da far penetrare il pensiero nel suo essere e in tutto ciò che egli mette di proprio nei suoi oggetti, divenuti per tal modo sua fattura. Ne viene di conseguenza che ogni dualismo fra pensiero ed essere, fra ideale e reale, e quindi tra soggetto e oggetto, tra mondo e Dio, deve rimanerne escluso, e che, nella sintesi originaria del pensiero e dell'essere come delle parti loro, nessun momento del pensiero e correlativamente nessun modo del reale può stare isolato, essendo la relazione la legge universale. Ora, la nozione di un Assoluto inconoscibile, abbracciante nel suo impenetrabile mistero tutti gli aspetti della cosa in sè, il psicologico, il cosmologico, il teologico, è quanto si può imaginare di più contrario alla unione del pensiero e dell'essere; e si comprende che esso, al pari dell'Assoluto della scuola kantiana, doveva esser fatto segno alla critica penetrante e, direi quasi, incisiva, di Bertrando Spaventa (1).

Lo Spencer, dice in sostanza il filosofo napoletano, sostiene che lo spazio, il tempo, la materia, il movimento, la forza, la

---

(1) Nell'opera postuma: *Esperienza e metafisica, dottrina della cognizione,* Torino, Loescher, 1888. Vedansi specialmente i capitoli IV, V e VI.

coscienza sono inconoscibili perchè incomprensibili, e incomprensibili perchè irreducibili; ma altro è il comprendere e altro il conoscere, e dall' essere una cosa incomprensibile non ne segue che sia inconoscibile. Infatti gli ultimi elementi, o l' essere, come per Hegel, sono incomprensibili in quanto resistono ad ogni ulteriore analisi, fanno comprendere ogni cosa ma non v' è altro, oltre di essi, che li faccia comprendere; sarebbero invece inconoscibili se si potesse dire che altro è ciò che sono *in sè*, altro ciò che sono *per noi*, ma in tal caso bisogna provare che qualche cosa possa essere *ciò che è* senza alcuna relazione ad una rappresentazione almeno possibile. E Spencer scambia quello con questo, e chiama gli ultimi manifestazioni di un *che* che non si sa *cosa sia*. Ora, che vuol dire manifestazione, cioè conoscibilità, di un *che* che non è conoscibile, cioè che non si manifesta?

In realtà, codesto dualismo di cosa in sè, e cosa per noi o fenomeno, non è ammissibile e trae seco una folla di contraddizioni e di assurdi; esso toglie alla cognizione ogni valore, giacchè conoscere, ma non conoscere le cose come sono, è non conoscere. Invero, la conoscenza non è un simbolo, nè una manifestazione della cosa conosciuta, ma una evoluzione dell' essere delle cose: un nuovo essere, il vero essere delle cose. Non solo: le cose sono le cose, le vere cose, soltanto nella cognizione e per la cognizione; infatti, da una parte le cose non sono reali se non nell' incontro o come incontro di soggetto e oggetto, e dall' altra soggetto e oggetto essi medesimi non sono tali se non nell' incontro: questo li fa ciò che sono, cioè soggetto e oggetto, e senza di questo sono come un non ente, una mera potenzialità. L' ente è atto, cioè sintesi; ma non come un terzo che risulta da due, bensì come un primo che unisce i due producendoli; il primo così è produzione o posizione di se stesso, veramente primo, originario; e tale — questa sintesi originaria — è in sè il conoscere, cioè in ultima analisi il pensare. Senza questa sintesi, immanente in ogni cosa, niente è reale; per ciò entità o realtà, e conoscibilità o pensabilità sono la stessa cosa; dunque l' inconoscibile è il non ente.

Come appare chiaro, il problema qui è considerato dal punto di vista strettamente hegeliano, e quindi la critica non poteva essere differente. Posto l' essere come tale, che è presupposto da tutti i concetti ma non presuppone niun altro concetto, ne viene che è incomprensibile, l' assolutamente incomprensibile; ma non per ciò inconoscibile: anzi come risultato dell' assoluto processo

logico (analitico e sintetico, ossia regressivo o progressivo), è l'assolutamente conoscibile [1]. D'altro canto, posta l'unità originaria del conoscere e dell'essere, ciò che non si può conoscere non può neanche essere: l'inconoscibile è l'irreale.

Ma lo Spaventa, allargando l'àmbito della propria critica, entra ad assalire la teoria spenceriana nel suo stesso territorio, con argomenti di valore generale, che possono esser fatti propri anche dai positivisti. Egli rileva molto acutamente come lo Spencer confonda insieme due modi ben diversi di irreducibilità e quindi d'inconoscibilità: quella assoluta e quella relativa. Gli ultimi (spazio, tempo, forza ecc.) o l'ultimo (essere), possono infatti essere irreducibili o perchè oltre di essi non c'è altro (irr. *assoluta*, come è dell'essere di Hegel), o perchè c'è altro ma non si può fare la riduzione ad esso (irr. *relativa*). Nel primo caso non si comprende come debba essere inconoscibile ciò in cui ogni altro concetto s'appunta, ciò che, come ultimo, avvalora sè stesso e gli altri; nel secondo la riduzione può essere impossibile per due motivi diversi: o perchè l'altro non si conosce, o perchè gli ultimi in sè riducibili ad esso, di fatto per qualsiasi causa non sono riducibili; ma oltre al confondersi con ciò due forme diverse di inconoscibilità, che si basano su ragioni diverse, in quest'ultimo caso si viene a dire che gli ultimi sono essi pure inconoscibili, perchè per l'equazione già posta dallo stesso Spencer, conoscibilità=riducibilità, se fossero conoscibili sarebbero di fatto riducibili. Rimane adunque che gli ultimi siano incomprensibili perchè l'altro da cui dipendono essendo inconoscibile, la riduzione ad esso non si può fare: quest'altro è l'assoluto di Spencer. Ma allora l'inconoscibilità è semplicemente presupposta, e tale assoluto non è che un prodotto della imaginazione; la quale poi, ammesso una volta l'inconoscibile come termine del conoscibile, non si arresta mai e suppone altro e altro, essendo il processo mentale di sua natura illimitato. Inoltre, come possiamo dire che una cosa esiste se non la conosciamo? Tanto è dire che la relazione tra pensare o conoscere, ed essere sia questa: noi non pos-

---

[1] Semprechè, bene inteso, si ammetta l'incomprensibile nel significato di irriducibile, come è affermato dall'Hegel e anche da molti altri filosofi che sostengono la conoscenza assoluta. Ora l'essere, che, come Primo, è per l'Hegel assolutamente incomprensibile, diventa l'assolutamente conoscibile come risultato dell'assoluto processo logico, come *quiete* e perciò di nuovo essere (Natura).

siamo pensare senza pensar l'ente; tolto l'ente è tolto il pensare; ma al contrario tolto il pensare non è tolto l'ente; noi possiamo pensarlo senza il pensare, come non pensato; che vale quanto dire: noi pensiamo di non pensare.

La vera radice delle contraddizioni e delle erroneità della dottrina spenceriana, risiede, secondo lo Spaventa, nel concetto della cosa in sè. E qui egli dichiara nel modo più esplicito di essere d'accordo col positivismo nella critica dell'assoluto gnostico, e quindi del metafisico e del religioso, che lo Spencer unisce e confonde insieme per formare il suo assoluto inconoscibile (1). L'assoluto della religione non è infatti che il concetto della perfezione unito a quello dell'uomo, così da formare l'idea di un ente in cui tutte le qualità etiche sono aumentate all'infinito; l'assoluto metafisico è la causa prima, la sostanza assoluta da cui si fa dipendere il mondo — come sua emanazione, creazione, sviluppo ecc. — concepite per analogia al rapporto di dipendenza o reciproca condizione che esiste tra i fenomeni. Quanto all'assoluto gnostico, o assoluto della cognizione, esso non è altro che la cosa considerata in sè, senza alcuna relazione con le forme soggettive del conoscere: qui adunque si nasconde l'errore, che lo Spaventa mette in luce con una analisi quanto mai fine ed acuta dell'empirismo puro, dell'illusionismo berkeleyano, e del concetto kantiano dell'*in sè* come trascendente e come trascendentale (2). Non essendoci possibile seguirlo, e avendo d'altro canto già toccato più sopra dell'argomento, vediamone in breve la parte essenziale.

Lo Spencer dichiarando inconoscibile l'assoluta esistenza, cade nello stesso errore in cui era caduto già l'Herbart: di confondere cioè l'indipendenza del *che* della coscienza, ossia l'indipendenza del reale, con l'indipendenza del *cos'è* della coscienza stessa e di convertire quindi la coscienza dell'assoluta esistenza nell'esistenza dell'assoluto — da lui concepito come inconcepibile — trascendendo in tal modo tanto l'esperienza quanto la coscienza. Nè s'accorge dell'enorme contraddizione in cui è caduto, facendo del mondo e della coscienza una manifestazione dell'inconoscibile, cioè dell'immanifestabile; e non s'accorge nemmeno di aver resa con ciò vana l'esistenza e illusoria la conoscenza. Poichè l'esigenza dell'assoluto sta appunto nel suo render possibile la con-

(1) *Op. cit.*, p. 142.
(2) *Op. cit.*, p. 130-149.

cezione del mondo, e una volta che questo assoluto è dichiarato inconcepibile diviene inconcepibile anche il mondo, impossibile la spiegazione così analitica come sintetica delle cose, inconcepibili, infine, tanto gli ultimi elementi come la ricostruzione e l'organizzazione dell'esperienza mediante la legge di evoluzione. In una parola, diviene impossibile la filosofia.

Una posizione ben diversa dall'hegelismo doveva essere assunta, di fronte all'inconoscibile spenceriano, dal neo-criticismo e dal teismo, poichè assai diversa è l'opposizione della teoria stessa coi presupposti fondamentali di codeste scuole.

Se la cosa in sè, oggettiva e trascendente, il dualismo del pensiero e dell'essere, era ciò che più ripugnava alla dottrina di Hegel, tale ripugnanza non aveva, evidentemente, ragion d'essere nella scuola kantiana; la quale non poteva rimproverare allo Spencer la contraddizione fondamentale posta nel suo assoluto inconoscibile, essendo questa medesima contraddizione inclusa nel noumeno di Kant.

È vero, infatti, che il noumeno non è se non una idea limite, che vale cioè a determinare fin dove può giungere la sensibilità ed ha quindi un valore puramente negativo; è vero che esso è fuori assolutamente dalla coscienza, e non si può che presupporlo per la realtà del fenomeno nel quale ci apparisce; ma è anche vero che lo stesso Kant ha poi affermato esplicitamente l'esistenza e la realtà del noumeno (1). In tal modo il filosofo di Konisberga incappa, come ha dimostrato l'Ardigò (2), nello stesso assurdo contro cui viene ad infrangere il pensatore di Derby: di affermare e negare la conoscibilità del termine medesimo, posto ad un tempo come reale e come fuori affatto della nostra cognizione.

Ma lo Spencer, com'è noto, non si ferma a questo punto: il suo inconoscibile egli lo accampa nei dominî del pensiero e della ragione, ne fa il potere occulto che si manifesta nei fenomeni e il termine di conciliazione tra religione e scienza, cancellando quella distinzione tra il mondo fenomenico e il noumenico, tra il

(1) Vedasi, ad es., il § 32 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica.*

(2) *Opere filosofiche*, vol. VIII, pag. 117-146; scritto in risposta al Segond, che nella « Revue philosophique », aprile 1900, non aveva trovata giusta l'identificazione dell'inconoscibile spenceriano col noumeno kantiano, fatta dall'Ardigò nella sua critica all'inconoscibile stesso.

sapere teoretico e il pratico, che è merito di Kant l'aver posto E qui cominciano le divergenze.

È cosa evidente, sostiene il Faggi [1], che non si possa parlare di fenomeno, di manifestazione, di apparenza senza pensare a qualche cosa che è dietro il fenomeno, a qualche cosa che si manifesta e che appare: par logico, insomma, che vi siano le *cose in sè* una volta che vi sono le *cose per noi*. Ha ragione dunque lo Spencer di porre un assoluto impervio alla nostra intelligenza. Ma egli ha il torto di non riconoscere che, oltre la sfera dell'intelligenza, esiste una vastissima regione, preclusa all'intelletto e aperta al dominio del sentimento: qui ha sua sede l'assoluto, qui hanno la loro giustificazione inconcussa la morale e la religione. Se il pensiero deve arrestarsi davanti alle regioni dell'assoluto, può adunque penetrarvi il sentimento, le cui divinazioni posseggono un valore *pratico* massimo, per quanto ne abbiano uno *teorico* minimo: di qui sorge la famosa distinzione del Kant fra ragione teorica e ragione pratica. Lo Spencer non disconosce, invero, l'efficacia dei sentimenti sulla condotta individuale, « ma il suo torto sta nel non aver compresi fra questi sentimenti, che hanno così grave importanza sulla condotta pratica dell'uomo, anche in una civiltà progredita e illuminata dalla Scienza, quelli che si riferiscono all'Essenza ultima delle cose e ai destini supremi dell'anima umana oltre questa breve vigilia dei sensi ».

Anche il Cesca, in un libro che fu tra i primi in Italia a dare una larga e compiuta conoscenza delle dottrine spenceriane [2], rimprovera al filosofo inglese di aver introdotto illegittimamente l'assoluto in un campo che non è il suo e di non aver tenute distinte le sfere d'azione dell'intelligenza e del sentimento, della scienza e della religione.

L'ammettere, egli dice, l'assoluto nella scienza, che s'appoggia sul principio fondamentale della relatività del conoscere, ha impigliato lo Spencer in un mare di contraddizioni, che rendono codesto suo assoluto, più che inconoscibile, inconcepibile; la stessa antinomia tra relativo ed assoluto è relativa a noi e quindi l'as-

---

(1) A. Faggi: *H. Spencer e il suo sistema filosofico*, in « Rivista filosofica », vol. VII, fas. I.

(2) G. Cesca: *L'evoluzionismo di Erberto Spencer*, Padova, 1883; vedansi specialmente i capitoli III § 3, 4, 5 e, VII § 1, 2, 3.

soluto non può essere concepito che come relativo a noi, cioè come ciò che noi concepiamo in assenza di certe relazioni; e dato che esistesse nel pensiero una oscura facoltà di conoscere positivamente l'assoluto, si verrebbe a porlo come dato nella coscienza e nel medesimo tempo come trascendente la stessa. L'assoluto spenceriano non può essere adunque che la cosa in sè, la cosa fuori d'ogni relazione col pensiero, quale siamo costretti d'ammettere essendovi un fattore oggettivo del fenomeno [1]; la stessa forza persistente, dichiarata inconoscibile, non è che la forza oggettiva produttrice di quella di cui siamo consci. Ma per identificare questo assoluto della scienza con quello della religione, lo Spencer vuol dargli un attributo che non gli compete, di essere cioè il potere inconoscibile che si manifesta nei fenomeni. Ora, ciò la scienza non può riconoscere essendo a lei vietato dalle leggi del pensiero la ricerca dell'essenza e della causa ultima, e, d'altro canto, intendere in tal modo l'assoluto è già un conoscerlo, e da assoluto farlo divenire relativo a noi e alle sue manifestazioni.

Può invece accettarlo la religione? Nemmeno. Le religioni vere e proprie non hanno un mero valore teoretico, come lo Spencer mostra di credere, ma bensì uno essenzialmente pratico, vale a dire sentimentale, emozionale. Di un assoluto dichiarato inconoscibile esse non sanno che farsi e lo abbandonano alla religione dei dotti, al deismo filosofico. Sòrte per spiegare il mistero dell'universo, le religioni debbono ancor oggi, che alla spiegazione antropomorfica dei fenomeni s'è sostituita quella scientifica, soddisfare a quell'intimo, imperioso bisogno di felicità che è nel fondo del cuore umano, creando un mondo ideale alla cui realtà tanto più si crede, quanto meglio si sa che questo in cui viviamo è fenomenale e non può darci il bene che chiediamo; è la quiete dell'animo che l'uomo domanda ad esse, è il compenso delle angoscie di questa vita, è la promessa, insomma, d'una esistenza migliore. E lo Spencer, dominato dalla sua idea di conciliare fede e scienza, non ha compreso tutto questo. Egli ha tentato un accordo sul campo teorico mentre avrebbe dovuto cercarlo nel campo pratico, e cioè nella distinzione delle loro sfere e nella giustificazione loro quando stanno nel proprio campo: « mentre quindi la scienza ha per sua sfera la conoscenza entro la quale

---

(1) A tal proposito tutto il capitolo sopra *I dati della filosofia*, in *op. cit.*, pagg. 67-79.

domina sola, la religione ha per suo campo ciò che sta al di là della conoscenza ai cui limiti lo spirito umano nè vuole nè può fermarsi, volendo cercare quivi soddisfazione sì a quel bisogno di unire tutto lo scibile in un principio sommo e di conoscere le ragioni ultime di tutte le cose come all' altro di compensarsi delle durezze della vita col crearsi un mondo ideale migliore ». La pacificazione delle due rivali starà dunque non nell' unificazione, ma nella divisione completa dei loro dominî.

La prova migliore e, quasi direi, sperimentale, dell' inanità del tentativo spenceriano di conciliare scienza e religione nelle nebbie misteriose dell' assoluto inconoscibile, sta nel fatto che esso non fu accolto, sia pure per motivi diversi, nè dai seguaci della scienza nè da quelli della religione: se ai primi parve troppo l' ammettere, nella sfera stessa del pensiero, l' esistenza di un assoluto innasseguibile al pensiero, ai secondi parve invece troppo poco. Nè poteva essere diversamente. A che cosa mai si riduce infatti una religione che consiste semplicemente nel riconoscere come inconoscibile l' assoluto — sia esso Causa, Sostanza, Potenza, Essenza assoluta — di cui l' universo è l' effetto, l' espressione, la manifestazione? E come può appagare il sentimento religioso codesto ente astratto, i cui attributi non si possono in nessun modo determinare, sotto pena di cadere nel più rozzo antropomorfismo? Bisogna pur riconoscere che Epicuro, relegando i suoi iddii negli spazi intercosmici, aveva lasciato ad essi una maggiore consistenza; non foss' altro, erano costituiti essi pure di atomi, ed essi pure potevano godere, negli ozi forzati dell' esilio, dei piaceri intellettuali; se i sentimenti che destavano nell' uomo non erano più di paura e di sottomissione, erano però sempre d' ammirazione e di simpatia. Ma quali sentimenti può mai destare codesto assoluto metafisico se non, al più, quel senso di apprensione e di smarrimento che lo Spencer stesso, chiudendo il suo *Fatti e Commenti*, dichiara di provare davanti alla infinita immensità dello Spazio?

E infatti, gli spiriti religiosi, per nulla allettati dalla lusinga di mettersi d' accordo con la scienza, respinsero la conciliazione proposta dallo Spencer, ribellandosi energicamente al tentativo di stremare il loro vivo e palpitante ideale, termine sacro di desiderio e di speranza, in un freddo schema logico. « La religione ideata dallo Spencer — esclama Giuseppe Allievo — è la religione dal nulla, perchè il Dio, in cui essa si appunta, rimanendo onninamente inescogitabile, è un nulla puro e mero nell' ordine

del pensiero e della conoscenza; ed, appunto perchè l'Assoluto è un abisso, in cui nulla si discerne, un Essere spoglio di ogni attributo, la sua è una religione senza riti e senza credenze, senza sacerdoti e senza preghiere. A me si fa divieto di pensare a Dio, di riconoscerne gli attributi, financo di nominarlo, essendochè ogni vocabolo verrebbe a significare qualche sua perfezione, ed egli alla sua volta non pensa a me, perchè privo di virtù conoscitiva, non veglia con occhio intelligente e provvido volere sulle mie sorti, non si cura di me nè della mia vita oltremondana, non sa ch'io mi sia, come io ignoro chi sia lui, ignoro se sia spirito o materia, personale o impersonale, buono o malvagio, adorabile od esecrando; questo solo io so, che esso rassomiglia al niente » (1).

E seguita obbiettando allo Spencer che il Dio dell'umanità non è un essere astratto senza nome e senza attributi, ma, come mostra la storia, uno spirito sussistente, mente ordinatrice dell'universo, legislatore sovrano, e che tale credenza trovasi dappertutto congiunta con quella di una vita futura « dove Dio ricompare come vindice della giustizia, punitore degli spiriti malvagi, rimuneratore dei buoni ». Chè se il sentimento religioso avesse a svolgersi entro una regione misteriosa, dove la conoscenza non può penetrare, si aprirebbe il varco alla più cieca superstizione da un lato e al più arido scetticismo dall'altro, perchè dentro a codesto vuoto abisso il credulo può gettare tutte le larve più strane della sua religiosità, mentre l'incredulo, trovandovi il nulla sterminato, avrebbe ragione di negar Dio.

Ma, considerandolo in se stesso, è davvero inconoscibile codesto assoluto oggetto della religione? In nessun modo: Dio è l'assoluto in quanto ha in sè la ragione del proprio essere ed è la causa prima e la ragione suprema dell'universo; ma tanto in un senso che nell'altro non può dirsi che sia inconoscibile, perchè dobbiamo sempre pensarlo in rapporto col mondo, che ne dipende necessariamente (2); alla legge ontologica che non esiste il rela-

---

(1) G. Allievo: *Del positivismo in sè e nell' ordine pedagogico*, p. 55; vedasi tutto il C. VI, § 2

(2) Noto, di passaggio, il piccante ravvicinamento che l'Allievo, a pag. 57, fa dell'Assoluto inconoscibile di Spencer con l'Essere nulla di Hegel, il Primitivo dei neoplatonici alessandrini, l'innominabile dell'autore *De divinis nominibus* che collocava Dio al di sopra di ogni pensiero; però mentre l'Hegel dal Primitivo assolutamente indeterminato fa sorgere tutte le determinazioni, lo Spencer pretende fermare il corso naturale del pensiero, che non può rimanere immobile di fronte ad un assoluto affatto indeterminato.

tivo senza l'assoluto che lo sorregga, fa riscontro la legge logica che non si può pensare il relativo senza pensare l'assoluto che ne dà ragione. Ed è appunto in virtù di questa legge che l'assoluto lo pensiamo non solo, ma lo pensiamo come Intelligenza universale per l'ordine meraviglioso che si rivela nel mondo, come Provvidenza suprema che porta le singole nature al proprio fine, e quindi come Essere sommo e conseguentemente infinito, immenso, eterno, necessario. Ecco dunque, secondo l'Allievo, una serie di determinazioni dell'assoluto, argomentate per quella stessa legge logica che lo Spencer pone a base della sua argomentazione. Nè a questo modo si cade nell'antropomorfismo, perchè tali determinazioni sono così proprie di Dio, che lo dispaiano dal nostro essere al quale in nessun modo convengono; è vero che noi gli attribuiamo le due note supreme della personalità, quali sono l'intelligenza conoscitiva e la libera attivita volontaria: ma compenetrandosi questi due attributi con la nota assoluto, assumano un carattere tale, che infinitamente li differenzia dalla nostra virtù d'intendere e di volere.

E così, abbiamo terminata la nostra rassegna delle critiche suscitate dalla teoria dell'inconoscibile, nelle scuole che si muovono fuori dell'orbita filosofica di cui lo Spencer fu uno degli astri maggiori. Vedremo ora con quali armi venne combattuta da quella scuola positiva che, in Italia più che altrove, sentì tanto potentemente gli influssi dell'evoluzionismo spenceriano.

L'accoglienza che l'agnosticismo dello Spencer ha avuto tra noi dai seguaci della filosofia scientifica, ci scopre, studiata obbiettivamente, uno dei lati più interessanti della nostra speculazione filosofica di questi ultimi trent'anni. Se, infatti, l'attrito con le opposte tendenze dà modo a un determinato indirizzo filosofico di meglio definirsi nelle sue linee e ne' suoi contorni, è al contatto coi sistemi analoghi, è nella valutazione critica delle loro dottrine, negli accordi e nelle divergenze, che esso rivela i proprî caratteri specifici ed acquista, per dir così, una più lucida coscienza di se stesso e della propria individualità.

Ora, dicano quel che vogliono gli avversari, il positivismo ha assunto in Italia un atteggiamento tutto proprio ed originale, che gli assegna un posto a parte tra i vari indirizzi pei quali s'è venuto incamminando nelle altre nazioni. Codesto carattere par-

ticolare, di cui è cospicua espressione tutta l'opera di Roberto Ardigò, si rivela in special modo nella posizione da esso assunta di fronte all'empirismo comtiamo prima, contro l'agnosticismo spenceriano poi. Come abbiamo già veduto, i primi suoi passi il positivismo italiano li fece sotto la guida quasi esclusiva di Augusto Comte e dei suoi discepoli francesi, ma se ne staccò ben presto, attratto dalle ampie formule della filosofia spenceriana, che meglio s'accordavano con la natura del nostro ingegno e delle nostre tradizioni filosofiche. L'angusto empirismo del Comte non ebbe mai nella penisola dei veri e propri seguaci, come non ne ebbero i suoi ultimi traviamenti mistico-religiosi, che pure hanno trovato e trovano ancora qualche sèguito presso altre nazioni, quali la Francia, l'Inghilterra, gli Stati Uniti d'America. Ma nemmeno il sistema dello Spencer ottenne tra noi quell'adesione incondizionata, quell'assoluto predominio, che designa assenza di pensiero veramente originale e di attitudine speculativa. Accolto in quella parte che può considerarsi un prezioso contributo recato alla concezione filosofica del mondo, della psiche, della società, ci rifiutammo decisamente di seguirlo là dove, con l'imposizione di un reale inconoscibile, parve smentire nel modo più palese e ingiustificato i presupposti fondamentali del metodo positivo, riaprendo il varco, insieme con l'assoluto, a tutte le vecchie chimere della metempirica e della teologia.

Con ciò il positivismo italiano mostrò di possedere, al confronto di quello francese e inglese, una coscienza assai più profonda delle esigenze del pensiero moderno e della filosofia scientifica, sfuggendo alle accuse mosse trionfalmente dagli avversari contro il positivismo in genere: di non aver saputo resistere all'appello irresistibile del soprannaturale, di aver sorpassato con vive intuizioni la frontiera interdetta, portando il pensiero nelle regioni ove si nascondono le cause sconosciute, di aver dimostrato, insomma, contro sè stesso e il proprio programma, che lo spirito umano è di tal natura che non si può impedirgli di dogmatizzare sulla essenza delle cose (1). No: per il positivismo italiano non esiste, oltre i confini del sapere scientifico e positivo, alcun misterioso al di là, sia esso l'oceano del Littrè o l'inconoscibile

(1) Vedasi, ad es., E. CARO: *M. Littré et le Positivisme*; Paris, 1883, specie il cap. II, § 2: *de la prétendue neutralité du Positivisme;* e A. SABATIER: *Esquisse d'une philosophie de la religion,* Paris, 1898, p. 11 e segg.

del Mill e dello Spencer. Esso non riconosce alcun ordine di problemi collocati al di sopra o al di fuori dell'esperienza, sia che si dichiarino inaccessibili all'esperienza stessa, sia che si vogliano risolvere aprioristicamente come gli spiritualisti o gli idealisti. Il pensiero umano è un prodotto dell'esperienza, e nessun concetto può esistere nel pensiero che non sia un risultato di essa; l'idea di una realtà inconoscibile, trascendente, che si presenta associativamente con quella del reale conoscibile, è dimostrata dall'analisi psicologica una vera illusione: non è vero dunque che le stesse leggi naturali del pensiero spingano inevitabilmente il positivismo a sorpassare la sfera sperimentale, o sopprimendo arbitrariamente i problemi inaccessibili alla mente, nella quale però si presentano, o ponendo questi problemi come supposto *a priori* necessario del dato dell'esperienza, pur dichiarandoli insolubili. Il vero è soltanto che c'è un positivismo conseguente e uno che non è tale.

Già del 1868 l'Angiulli [1], esaminando le diverse fasi attraversate dalla filosofia sperimentale in Germania, in Francia e in Inghilterra, prendeva vigorosamente posizione contro la dottrina dell'inconoscibile, la quale, nel mentre veniva a ringagliardire, sebbene sotto forma negativa, le speranze dei ricercatori d'assoluto, erigeva un nuovo dogmatismo, viziato per di più da una contraddizione che l'antico non conosceva. L'insieme dei problemi metafisici deve essere mantenuto, secondo l'Angiulli, nel campo del conoscibile e sottomesso all'analisi scientifica, in base ai canoni del metodo sperimentale. Il vero positivista, il positivista conseguente, non può rifiutarsi ad una tale investigazione dei concetti metafisici, che non sono, come erroneamente sosteneva la vecchia metafisica, sostanze ontologiche e conoscenze *a priori*, ma sono *a posteriori* e risultano dall'astrazione umana: non è forse vero che molte questioni dichiarate insolubili, anche di quelle riguardanti le origini, furono risolte dopo il Comte? Se l'abisso, ove finora ha tenuto il suo impero l'assoluto, è senza fondo, l'osservazione lo constaterà; se invece, dissimulati dall'oscurità, non nasconde che spazî simili a quelli anteriormente trascorsi — ed è a questa conclusione cui verrà più tardi la critica di Roberto Ardigò — l'umanità sarà alfine liberata da una apprensione dolorosa e la scienza vedrà schiudersi dinanzi nuovi orizzonti all'infinito; ma arrestarsi sull'orlo del preteso abisso, e pro-

[1] *La filosofia e la ricerca positiva*, Napoli, 1868.

clamarlo senz'altro imperscrutabile, ponendolo al tempo stesso come la massima realtà, è inconseguente, è assurdo.

Ed è poi sempre stata così viva, nel positivismo italiano, la persuasione della illogicità rilevata per primo dall'Angiulli, che per spiegarne in qualche modo l'esistensa nello spirito ardito e coerente dello Spencer, si cercò insistentemente di riconoscerne le origini in fattori estrinseci, vale a dire nè logici nè filosofici, ma di razza, d'ambiente, di costituzione mentale. Così per il De Dominicis l'agnosticismo dello Spencer non sarebbe che la continuazione, nei suoi elementi fondamentali, del vecchio deismo inglese: per quanto rabberciato alla meglio con le cognizioni scientifiche e con alcuni risultati della critica filosofica contemporanea, l'assoluto spenceriano è la stessa divinità impassibile e impotente, priva d'ogni azione sui destini del mondo e sul corso della storia, con cui i deisti inglesi avevano cercato di mettere d'accordo l'esperienza colla ragione senza negare il sovrannaturale (1). Secondo il Crespi l'inconoscibile spenceriano si spiega, oltre che colla religiosità dell'ambiente familiare nel quale il filosofo era cresciuto, con l'errore ereditato dalla scuola psicologica inglese: di non cogliere cioè nella fenomenalità una e continua che alcuni momenti, quelli che interessano, cosicchè questi vari momenti, che appaiono come vari fenomeni, sembrano discontinui; succede allora che, non potendo più abbandonarsi alla illusione metafisica di un nesso causale affermato solo per l'intervento dei principî *a priori* dell'intelligenza, e avendo d'altro canto trascurato la parte indistinta della esperienza, necessaria ad integrarla, resta spalancato dinanzi un abisso tra i vari fenomeni: questo abisso è la sfera d'azione dell'inconoscibile (2). Più ardito di tutti, il Troilo considera l'assoluto inconoscibile dello Spencer come una speciale insorgenza atavica, al pari d'ogni altra forma di misticismo: esso non sarebbe che il ripresentarsi dell'illusione mentale onde l'uomo primitivo considera come inafferrabile, ed esistente a titolo di suprema realtà inconoscibile, ciò che gli è ignoto; illusione che s'allarga e si solidifica con l'allargarsi del campo delle conoscenze, si fissa ereditariamente nel cervello umano sotto forma di particolari virtualità

(1) S. F. De Dominicis: *La dottrina dell'evoluzione,* Torino, 1881, vol. II, p. 56 e segg.

(2) Angelo Crespi: *La religione nella filosofia di E. Spencer*, in « Riv. di filosofia e scienze affini », fasc. gennaio-febbraio 1904.

psico-fisiologiche, ed è pronta ad insorgere dalle profondità dell'organismo in seguito a favorevoli condizioni psicologiche (1).

Ma siano qual si vogliano le origini esteriori della dottrina spenceriana, è certo, ad ogni modo, che in essa s' agita il grandioso problema dell'essere e del conoscere, il più sublime e tragico problema che la mente umana possa mai tentare, il problema che impernia in se stesso tutta la filosofia. E i positivisti italiani mostrarono di comprenderne a pieno la gravità. Dietro l'Angiulli tutti scesero in campo, l'uno dopo l'altro, contro l'assoluto inconoscibile dello Spencer, sia considerandolo in se stesso, come l'Ardigò, il De Dominicis, il Marchesini, sia nella pretesa sua funzione di conciliatore fra scienza e religione, come il Morselli, dimostrandolo concordemente inaccettabile tanto nel primo rispetto come nel secondo (2).

---

(1) E. Troilo: *Il misticismo moderno*, Torino, 1889, specie il C. III.

(2) Vedasi Enrico Morselli: *I concetti ultimi della religione e della scienza secondo E. Spencer*, in « Riv. di filosofia scientifica », fascicolo gennaio-febbraio 1884, pubblicato poi a parte col titolo *Scienza e religione*, Milano, 1884; egli dimostra come i due assoluti, quello della scienza e quello della religione, siano diversi e perciò inconciliabili: il primo è semplicemente il non-relativo per rispetto ai nostri mezzi di conoscenza, non rispetto alla essenza delle cose, il secondo è invece un *quid* al di sopra e al di fuori della natura; il primo, non essendo che un ignoto, può destare al più un senso di meraviglia, il secondo sveglia invece un sentimento che pone l'uomo in venerazione; il mistero della scienza eccita l'intelletto umano ai più utili tentativi, quello della religione incombe sulla coscienza come un ostacolo invincibile, che tarpa le ali ad ogni iniziativa: e infatti scienza e religione, anzichè procedere d'accordo, si sono sempre sviluppate in senso inverso, e là dove l'una spinge lo sguardo e il piede, l'altra ritrae il suo. — Il Marchesini, nel suo *Simbolismo nella scienza e nella morale*, Torino, 1901, p. 104 e segg., riguarda l'inconoscibile specialmente nel suo rapporto col fatto del percepire, e nota come il rapporto onde si ha la percezione è, come per ogni altro fatto, quello della causalità: l'oggetto è la causa, la percezione l'effetto; pretendere che la percezione adegui la realtà, val quanto pretendere che l'effetto adegui la causa, il che importerebbe l'annullamento del rapporto causale. La percezione è un fatto nuovo, che ci s'impone per se stesso e per i suoi rapporti causali: se pretendessimo di trascenderlo per penetrare l'oggetto, pretenderemmo di avere una conoscenza dopo esserci sottratti alle condizioni che la rendono possibile: in tale assurdo consiste l'inconoscibile spenceriano. — Il De Dominicis, in *La dottrina dell'evoluzione*, Torino, 1881, vol. II, p. 55 e segg.,

Da codesta uniformità di conclusioni e di vedute, sembrerebbe staccarsi soltanto la scuola sociologica evoluzionista, che fa capo all'Asturaro (1). Questa scuola, dominata dal concetto della perfettibilità indefinita dei poteri mentali umani, accetta l'inconoscibile come un'esigenza impostaci non tanto dall'esercizio imperfetto delle funzioni conoscitive, quanto dalla imperfezione attuale delle funzioni stesse; le quali, mentre tendono per la loro stessa natura a quella unificazione suprema dei fenomeni, che costituisce la loro spiegazione, si sentono incapaci di raggiungerla realmente. Da questa incapacità, da questa contraddizione, che lascia, per così dire, aperto e slegato l'universo nel tempo, nello spazio, nella serie causale, sorge l'inconoscibile. Il quale non è adunque un'illusione verbale, ma un disagio reale, derivante dall'essere la funzione disadatta allo scopo. Tuttavia codesto inconoscibile appare qualche cosa di ben diverso da quello dello Spencer e dei metafisici in genere, sia perchè non si riporta alle essenze, alle cause prime e finali della vecchia speculazione, ma all'idea del tutto che è innegabile ed eterna, sia perchè è affatto provvisorio e relativo. Infatti l'indagine psico-sociologica, rifacendo le fasi attraversate dalle funzioni intellettuali, dal loro incessante progresso nel passato conclude ad uno stato di perfezione avvenire, in cui esse saranno interamente adeguate allo scopo: allora si potrà realizzare l'unificazione completa delle conoscenze, e l'inconoscibile sparira per sempre dalla mente umana.

---

p. 101 e segg., combatte specialmente l'affermazione dello Spencer, che la forza di cui affermiamo la persistenza sia la forza assoluta, e quindi inconoscibile; la forza di cui affermiamo la persistenza è invece quella dataci dall'esperienza e nel modo onde ci è data dalla esperienza; se essa fosse il correlativo della forza assoluta, si verrebbe a trasformare, secondo lo schematismo metafisico, un rapporto mentale in uno reale, e se la persistenza della forza assoluta è la verità fondamentale, a cui tutte le altre si si riconducono, l'assoluto ha cessato di essere inconoscibile; lo Spencer, insomma, è caduto nell'errore di credere che la base dell'esperienza debba essere qualche cosa di non sperimentale, e, considerando come diversi i temi della persistenza e della trasformazione della forza — che sono invece tutt'uno — ha creduto la prima una nozione *a priori*.

(1) Alfonso Asturaro: *Problemi sociali e morali*, Genova, 1902, e specialmente il saggio intitolato: *L'evoluzionismo e la conoscenza;* vedasi ancora Giulio Carini: *Il problema dell'inconoscibile e la filosofia scientifica*, in « Riv. di filosofia scientifica », fasc. dicembre 1891.

Ciò ne conduce a studiare, come termine e coronamento della nostra ricerca, la critica della dottrina dell'inconoscibile fatta dall'Ardigò [1]: critica poderosa, impareggiabilmente fine ed acuta, la quale, nel mentre distrugge ogni logico fondamento alla dottrina in discorso, conduce a quella conciliazione tra il principio che nella cognizione si possiede solo l'apparenza, e l'altro principio che si conosce tuttavia della cosa l'esistenza reale che le si oppone, che Kant aveva invano cercata, pur additando la via d'arrivarvi.

La dimostrazione dell'Ardigò s'incardina specialmeate nel concetto della relatività della conoscenza, che, falsamente intesa dallo Spencer, ha dato origine alla falsa dottrina dell'inconoscibile. Non si deve intendere infatti codesta relatività come essenziale al pensiero in generale, ma soltanto come accidentale delle rappresentazioni singole; l'esperienza determina uno stato di coscienza puro e semplice, che è già una cognizione pur essendo quello stato senza altra relazione nè ad un me, nè ad un non-me, nè ad un qualsiasi genere superiore, nè a qualunque altra cosa; se nella coscienza adulta è riferito, ciò non è per un atto logico *a priori*, ma per l'associarsi di esso, in base all'esperienza, ad altri dati pure sperimentali.

Ed è un dato d'osservazione per nulla affatto trascendente anche l'inconoscibile spenceriano, riducendosi esso ad un puro e semplice astratto delle sensazioni concrete. Ogni cosa ed ogni azione, presentandomisi sempre accompagnate da altre ed altre, ne viene, per la legge dell'associazione delle idee, che il concetto più generale della cosa cioè la sostanza, e quello più astratto cioè lo spazio, e il concetto più generale dell'azione cioè la forza, e quello più astratto cioè il tempo, appaiono senza limiti innanzi e dopo; cosicchè la natura ci si presenta come un numero indefinito di cose estese collocate a distanze sempre crescenti, partendo da una cosa determinata, e siccome un numero indefinito

(1) L'Ardigò, con quella tenacia che è caratteristica del suo genio meditativo, e che non posa se non quando sente di aver colto nel suo intimo il problema, è tornato tre volte sulla questione, rinforzando sempre con nuovi e più profondi argomenti i vecchi: la prima con lo scritto *L'inconoscibile di H. Spencer e il positivismo*, in *Op. fil.*, vol. II. pagg. 329-364; la seconda col lavoro *La dottrina spenceriana dell'inconoscibile*, in *Op. fil.*, vol. VIII, pagg. 13-114; la terza con lo scritto: *Il noumeno di E. Kant e l'inconoscibile di H. Spencer*, id. id. pagg. 117-146.

di momenti tanto nella direzione del passato quanto in quella dell'avvenire, partendo da un momento determinato o da un presente. Ora, la sfera dello spazio e la linea del tempo, quanto più si allontanano dal punto preso della prospettiva, tanto meno appaiono distinte, finchè, ad un certo punto gli spazî e i momenti si fondono in un solo residuo indefinito di spazio e di tempo. In codesto residuo non ancora ridotto e non ancora specificato, il teista pone il dominio del soprannaturale, lo chiama sostanza eterna ed energia infinita, dichiarandole inconoscibili a motivo della loro assoluta trascendenza. Il positivista, invece, non fa tale divisione delle due sfere: tutta la sfera delle sostanze e la linea del tempo sono per lui l'identica natura; la parte distinta è la natura sperimentata, l'indistinta quella non ancora sperimentata, che per induzione suppone corrispondente ai tipi delle cose e alle leggi dei fatti conosciuti; la spostabilità del limite di estensione della parte distinta dimostra che sì la sfera che la linea sono omogenee da per tutto, e la parte ancora indistinta è una perfetta naturalità, e quindi una conoscibilità, come la distinta. Il preteso inconoscibile è tale adunque non assolutamente ma relativamente, vale a dire un ignoto; esso non è che il generico mentale dato dalla osservazione e ricorrente per associazione colla rappresentazione della realtà.

Insomma, l'ignoto è un elemento integrativo essenziale della natura, e quindi allorchè il Kant dice, e giustamente, che la natura non si impone alla intelligenza ma è creata da essa, ciò si deve intendere anche dell'elemento integrativo di essa, ossia di detto ignoto; e che questo sia per tal modo una formazione soggettiva e non un noumeno ossia un inconoscibile. Tanto il reale che l'ideale sono pensiero, risultando dalla distinzione tra rappresentazione e rappresentato, onde quella acquista il carattere della mera idealità in opposizione al carattere di realtà attribuito a questo. Se questo reale è concepito in eccesso relativamente alla rappresentazione delle realtà distinte, e quindi come ignoto e come tale di una estensione infinita, ciò non esclude che questo ignoto sia una formazione cogitativa, non essendo altro, come vedemmo sopra, se non il sentimento del ritmo stesso dell'esperienza. Tale sentimento, in sè stesso, è noto, perchè integrato dalla idea già posseduta della realtà nella sua forma più generale; lo si chiama ignoto solo in quanto è supposto esistere con specialità di essere non conosciute innanzi alla osservazione non ancora fatta.

Lo Spencer, com' è noto, argomenta il suo inconoscibile da ciò: che esso è una condizione della cognizione, nella quale la manifestazione soggettiva apparisce relativa a quella dell' oggetto e questa a una condizione inconoscibile, e che essendo la sensazione relativa ad un diverso che ne è causa, questo diverso, del quale si può apprendere solo l' effetto in noi, è per necessità un inconoscibile. Anzitutto, e l' abbiam già veduto, il riferimento del soggetto all' oggetto non è primitivo, ma secondario, essendo i due concetti del me e del fuori di me una formazione psichica, presupponente elementi psichici per sè indifferenti. La sensazione è dunque relativa solo *a posteriori*, cioè dopo che l' esperienza associatrice ha costituito i due concetti opposti suddetti: il primo dei quali non è che l' astratto delle sensazioni prodotte dai sensi interni, il secondo l' astratto delle sensazioni prodotte dai sensi esterni. Quindi il fuori di noi, o il diverso, o la causa della sensazione non è per nulla un elemento *a priori*, un inconoscibile.

Ma, per venire al nodo della questione, l' indefinito asserito dallo Spencer, come quel qualche cosa che costituisce intimamente l' oggetto esterno, non è nè l' inconoscibile da lui voluto, nè l' essenza esterna individuale della cosa, ma invece il rapporto della disformità, ossia della trascendenza, tra due termini (sensazioni) pensati l' uno rispetto all' altro, i quali, per sè, sono delle vere e proprie cognizioni; tale, ad esempio, è il rapporto che in una sensazione di luce intercorre tra la luminosità e la materia cerebrale, che si trascendono vicendevolmente, e non possono quindi essere l' una rappresentatrice dell' altra. Di questo rapporto, che può essere pensato astrattamente e come astratto di natura infinita — potendosi sempre pensare un termine nuovo oltre gli altri prima pensati — lo Spencer, cadendo nell' errore dei platonici, fa l' ipostasi metafisica, ponendola come un' entità a sè e chiamandola assoluta, malgrado implichi la relazione già detta tra due termini reciprocamente trascendenti.

Da ciò si comprende come il filosofo inglese abbia potuto parlare di un antecedente inconoscibile proprio della cosa e costitutivo della sua essenza individuale. L' apprensione sensibile della cosa non è costante, potendo esser data indifferentemente ora dall' una ora dall' altra delle sensazioni implicate. Ma tra queste sensazioni in trova costantemente il rapporto della trascendenza, ossia della inconoscibilità. L' inconoscibità viene per tal modo ad essere l' unico dato costante nella cosa, e quindi si considera come il suo costitutivo ultimo, come la sua essenza esteriore.

Codesta inconoscibilità è però un semplice astratto di relazione, un generico mentale che si attribuisce alla cosa come l'acidità agli oggetti che la producono; un astratto che ci apparisce come l'essenza esteriore della cosa, in quanto gli restano pur sempre aderenti i riguardi del reale, dell'esterno e del diverso: del reale perchè pensato insieme con la relazione alla effettività delle percezioni, dell'esterno perchè pensato insieme colla relazione della oggettività del percepito, del diverso perchè pensato in ordine alla induzione che l' oggetto, in quanto tale, è altro dal senso produttone.

Non possiamo altro diffonderci sulla critica dell' Ardigò, della quale ci basta aver accennato alla dottrina della trascendenza dei sensibili, e a quella del generico mentale o ignoto che si infiltra nel tessuto sperimentale della rappresentazione della cosa. A noi pare che con queste due dottrine l' Ardigò abbia condotto intorno agli errori che nella teoria spenceriana si celano, e alle cause che li produssero, l'analisi più profonda e la critica più demolitrice che siasi fatta in Italia e fuori.

E a proposito di codesta disgraziata teoria, argomento di tante critiche e bersaglio di tante accuse, possiamo osservare, come conclusione, che le si deve almeno riconoscere il merito di aver intensificato l'interesse che va unito al problema fondamentale della conoscenza e della realtà, anche là dove il pensiero filosofico sembrava più inerte e assonnato.